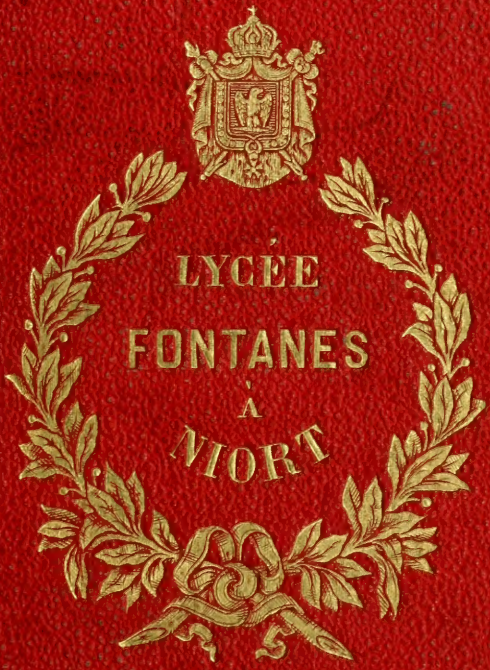
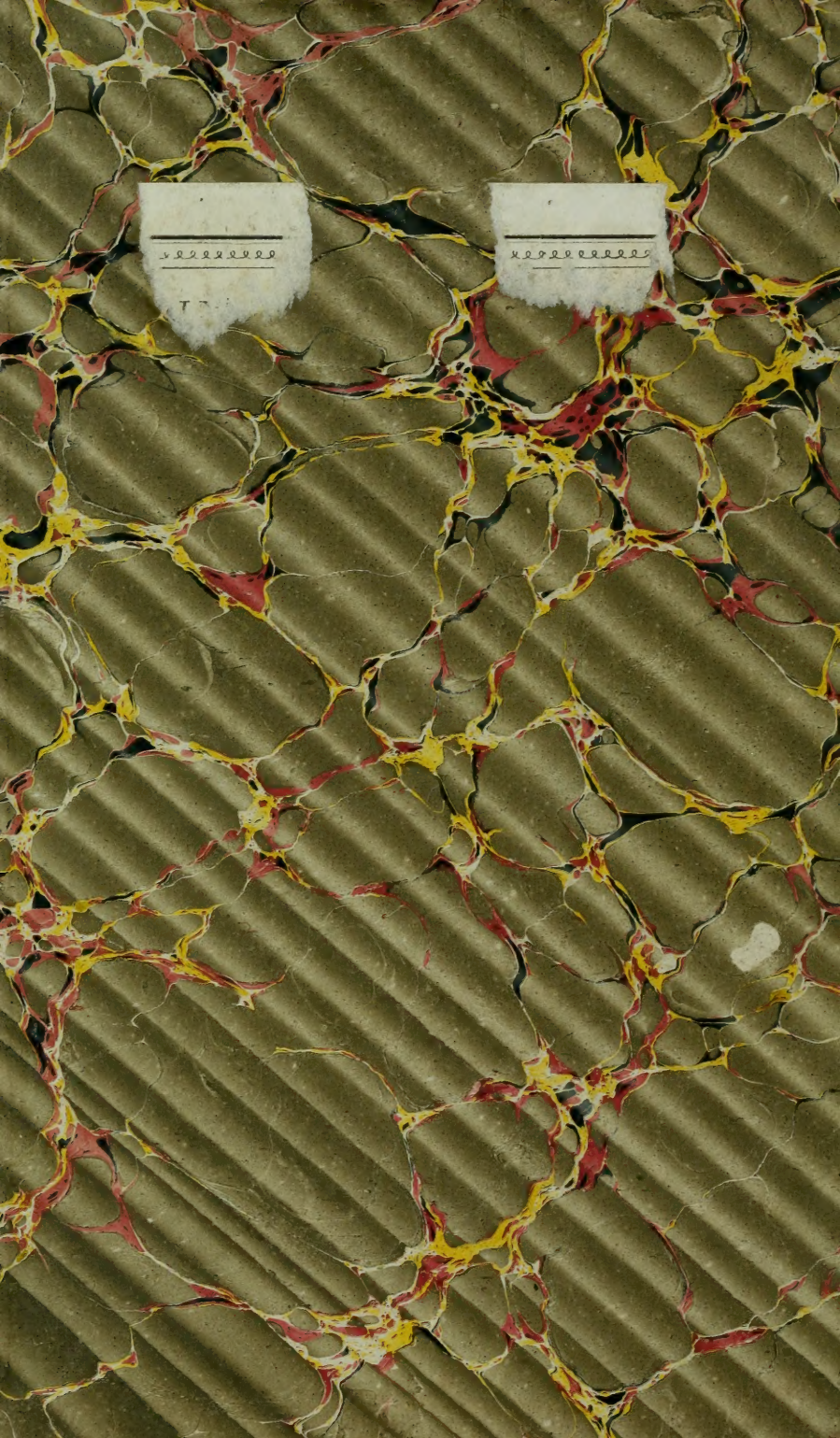


A
000 881 910
4
UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY



2 vol

ESSAI

SUR L'HISTOIRE

DE LA PHILOSOPHIE

EN FRANCE, AU XVIIe SIÈCLE

DE L'IMPRIMERIE DE CRAPELET
RUE DE VAUGIRARD, 9

ESSAI

SUR L'HISTOIRE

DE LA PHILOSOPHIE

EN FRANCE, AU XVIIe SIÈCLE

PAR

M. PH. DAMIRON

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

TOME PREMIER

PARIS

CHEZ L. HACHETTE ET Cie

LIBRAIRES DE L'UNIVERSITÉ ROYALE DE FRANCE

RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12

1846

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/essaisurlhistoir01dami

LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
SANTA BARBARA

PRÉFACE.

Au moment de rentrer, par un livre de quelque étendue, en communication avec le public, dont après plusieurs années, sinon précisément de silence, au moins de rares écrits, je dois craindre d'être aujourd'hui à peu près oublié, je sens avant tout le besoin de lui bien faire connaître l'esprit qui a présidé à la composition de cet ouvrage, consacré en même temps à l'histoire et à la philosophie, ou, pour mieux dire ma pensée, à la philosophie par l'histoire : l'esprit qui y règne est double ; c'est d'une part celui que je crois convenable à l'histoire ; c'est de l'autre celui qui me paraît propre à la philosophie. Je voudrais essayer de les déterminer l'un et l'autre et d'en donner une explication que, afin de la rendre plus satisfaisante, je demande même la permission de ne pas renfermer dans des limites trop étroites.

Quel est donc en premier lieu l'esprit de l'histoire ? (de l'histoire de la philosophie, s'entend : je ne parle ici que de celle-là ;) et, pour poser de suite la question dans ses termes les plus simples, quelle est la vraie maxime qui le contient et l'exprime ? est-ce celle qui dit l'histoire pour l'histoire, sans autre fin qu'elle-même ? ou celle qui la rapporte à un

but ultérieur et plus haut, c'est-à-dire à la philosophie?

On ne peut bien répondre à cette question, sans d'abord savoir avec quelque précision en quoi consiste l'histoire.

Or, il me semble qu'on s'en forme une idée assez exacte, si on la conçoit comme la revue, l'analyse et l'appréciation, par ordre de temps et de lieux, d'individus et d'écoles, des systèmes divers qu'a produits le passé; comme la connaissance de ces système sous le rapport de leur origine, de leur développement, de leur destinée et de leur valeur relative; comme la science des grandes idées qui ont successivement paru au sein de l'humanité avec le caractère de la réflexion : science d'une autre science, si l'on peut ainsi parler, qu'elle suit pas à pas, de contrées en contrées et de siècles en siècles, parmi toute la diversité de ses personnages et de ses directions, pour en reconnaître, en expliquer et en juger les travaux; en sorte que son objet n'est pas proprement la vérité, mais ce qu'on a pensé de la vérité; que sa grande affaire est la critique plutôt que la doctrine, et que d'elle-même, qu'on me passe le mot, elle inventorie plutôt qu'elle n'invente.

S'il en est ainsi, elle est nécessaire sans doute, mais cependant elle n'est pas suffisante au plein exercice de la pensée, et il lui faut un complément, qui n'est autre que la philosophie; c'est là ce que je voudrais démontrer.

Qu'elle soit nécessaire, excellente, pleine de précieux avantages pour l'étude de la philosophie, je n'ai, on le suppose bien, nulle intention de le con-

tester, et je n'ai pas attendu ce moment pour le déclarer; car, en plus d'une occasion dans mes leçons, voici en substance comment je me suis exprimé à cet égard :

C'est d'abord un fait constant et qui n'a besoin que d'être énoncé, qu'à l'exception des systèmes véritablement primitifs, il n'y a pas une des créations de l'esprit philosophique qui ne se rattache au passé et ne tienne de quelque façon aux créations du même genre dont elle a été précédée; par ce qu'elle en rejette comme par ce qu'elle en admet, par ce qu'elle en retranche comme par ce qu'elle y ajoute, par ses différences comme par ses ressemblances, elle témoigne de ses relations avec ce qui fut avant elle; et même pour les systèmes qu'on peut regarder comme primitifs, s'il n'y a pas antérieurement une philosophie dont ils dérivent, il y a une demi-philosophie, une sorte de religion philosophique, qui est comme la transition de la foi à la science, qui est ce que furent en Grèce les mystères et les poëmes mythiques, et pour les commencements de la scolastique les dogmes du christianisme. Mais c'est surtout pour les philosophies qui succèdent à d'autres philosophies, qu'il n'y a jamais réellement complète innovation, mais seulement rénovation, transformation, évolution, avec une part plus ou moins grande et une force plus ou moins vive d'originalité et d'indépendance dans les individus qui en sont les auteurs; en sorte qu'alors, à vrai dire, le génie n'est lui-même que la haute faculté de s'appliquer avec puissance à des vues déjà émises, mais sans assez de portée, et de les convertir avec grandeur en larges et fécondes théories.

Ce n'est, au reste, ici qu'un cas de cette loi générale qui veut que dans tout ordre, dans celui des idées comme dans celui de la nature, il n'y ait pas de productions sans germes, de développements sans principes, et qui a fait dire à Leibnitz, dans le sentiment profond qu'il avait de cette vérité : « Le présent est gros de l'avenir; le futur pourrait se lire dans le passé; l'éloigné est exprimé dans le prochain; on pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous ses plis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps. » (T. II, p. 37.)

Or, pourquoi ce fait constant, cette constance de rapport entre l'histoire et la philosophie, si ce n'est parce que l'une est à l'autre d'une indispensable utilité?

En effet, on n'étudie pas toute cette suite de grands systèmes dont s'est successivement enrichi le domaine de l'esprit humain, sans être amené à les comparer avec ce qu'on pense soi-même et sans tirer de cette comparaison plus d'un genre d'instruction.

Ainsi, est-on tombé dans quelques graves erreurs? quoiqu'il soit possible de les discerner et de s'en délivrer par soi-même et à l'aide de ses seules réflexions, quelle autre facilité n'y trouve-t-on pas quand on les traite par l'histoire, c'est-à-dire quand on les voit, soit de siècles en siècles, soit de pays en pays, reproduites et variées sous une foule de formes, et, sous toutes ces formes, accompagnées et suivies de doctrines contraires, qui en marquent de toute manière le vice et le danger? Au spectacle si manifeste et si souvent renouvelé du continuel

discrédit dont elles ont été atteintes, il n'y a plus à se faire illusion sur le caractère qu'elles présentent, et on doit être convaincu que la vérité ne saurait se trouver dans des idées qui ont rencontré tant et de si graves contradictions.

Et ce que fait l'histoire pour les erreurs à rejeter, elle le fait également pour les erreurs à éviter; elle nous préserve du mal aussi bien qu'elle nous en guérit; elle nous dirige comme elle nous corrige.

Je ne m'arrêterai pas à le démontrer; je me bornerai à une remarque : c'est que souvent la nouveauté, qui est notre principal entraînement aux opinions erronées, perdrait toute sa puissance, car elle ne serait plus la nouveauté, si nous savions par l'histoire que d'autres ont pensé avant nous les mêmes choses que nous et nous ont réduits au seul mérite de les reproduire après eux, certainement avec moins de force, d'éclat et de grandeur. On se laisse séduire à une hypothèse dont on se croit le premier auteur; on n'aurait pas la même faiblesse si on ne s'en croyait que le plagiaire.

Mais outre ces services, déjà considérables quoiqu'ils ne soient que négatifs, l'histoire nous en rend d'autres d'un caractère différent, qui sont du plus haut prix; je veux parler des secours qu'elle nous fournit, d'une part, pour compléter, élargir, développer nos doctrines; de l'autre, pour les maintenir, les confirmer et les consacrer. Et d'abord, en ce qui touche le second de ces points, elle nous donne à la fois des partisans et des contradicteurs; or, si nous sommes dans le vrai, et c'est ici ce que je suppose, contradicteurs et partisans servent également à nous fortifier; ceux-ci en nous prêtant leur autorité et

leur concours, ceux-là en nous exerçant à l'attaque et à la défense; les premiers par les raisons et les preuves dont ils nous appuient, les seconds par les arguments mêmes qu'ils nous opposent et dont nous triomphons; de telle sorte qu'à la fin nous avons toute confiance en des opinions que nous voyons soutenues et autorisées par les uns, et nullement infirmées ni renversées par les autres.

Mais, excellente pour le maintien et la stabilité des doctrines, l'histoire de la philosophie ne l'est pas moins pour leur perfectionnement. Souvent les plus faibles données, une simple vue, un soupçon, que dis-je? même une erreur de la part de nos devanciers, qui nous ouvrent ainsi la voie, peuvent être pour nous un commencement ou une occasion de science. Que sera-ce donc quand, au lieu d'origines pauvres ou douteuses, nous aurons à puiser dans des sources abondantes et pures; quand nous aurons la vérité pour en tirer la vérité?

L'histoire nous procure tous ces secours. L'homme ne crée rien de rien; il ne crée rien seul et par lui-même, et en philosophie, plus qu'en toute autre chose, il a besoin de concours : en philosophie, il n'est pas bon, mais non-seulement il n'est pas bon, il n'est pas possible qu'il soit seul; il lui faut l'association; il lui faut donc aussi l'histoire, qui est pour lui comme une manière de s'associer dans le passé avec tout ce qui a excellé par la pensée et par la science.

Sans l'histoire, il vit seul, et seul il ne saurait avoir ni un tel fonds d'expérience, ni de telles ressources d'invention qu'il pût suffire à la tâche de concevoir, de former, de développer tout un système.

Les génies les mieux doués en seraient incapables : un des mieux doués fut Descartes, et je cite Descartes à dessein, parce que, par son indifférence et son peu de science en matière d'histoire, il semble être une objection à ce que je viens d'avancer. Mais d'abord, dans sa grandeur, ce fut la faiblesse de Descartes, je ne dis pas d'avoir ignoré, mais de n'avoir point assez connu et assez estimé le passé. Ensuite, il ne faudrait pas croire que Descartes n'eut pas en lui une part assez considérable d'histoire de la philosophie. Il avait sans doute assez peu de celle qui s'apprend directement, mais il avait beaucoup de celle qui s'était comme fondue dans les doctrines qu'on lui avait enseignées, et qui lui était venue par tradition[1]. Je pourrai d'ailleurs opposer à Descartes lui-même, lequel n'a pas assez le sens de l'histoire, Aristote et Leibnitz, qui l'ont au plus haut point, et chez lesquels, loin d'affaiblir, il fortifie bien plutôt une éminente originalité.

Sous tous les rapports que je viens d'indiquer, l'histoire de la philosophie est donc nécessaire à la philosophie.

Elle l'est encore par certains sentiments qu'elle excite en nous, et qui sont particulièrement favorables à l'esprit philosophique. Elle nous met, en effet, en commerce avec les penseurs les plus illustres de tous les pays et de tous les siècles; or, nous ne pouvons longtemps user de cette féconde familiarité sans contracter quelque chose de leurs habitudes et de leurs mœurs; et, les mœurs et les habitudes, les

[1] Leibnitz en fait la remarque dans ses *Nouv. Essais*, au sujet des preuves de l'existence de Dieu.

façons d'être ordinaires de ces excellentes intelligences, que sont-elles au fond, sinon l'amour, le zèle ardent de la science, la réflexion qui l'éclaire et la méthode qui le dirige? Ainsi, avec ceux qui ont le mieux aimé et le mieux cherché la vérité, ne l'eussent-ils pas même trouvée, nous apprenons à l'aimer et à la chercher à leur exemple; nous nous faisons semblables à eux, quelque loin que nous restions d'eux; nous nous formons à leur discipline, nous nous pénétrons de leur esprit, nous devenons philosophes dans la société des philosophes. Il en est sous ce rapport de la philosophie comme de la religion : nous n'en avons bien le sentiment que dans la communion et avec le concours de ceux qui la portent dans leur âme et peuvent l'exciter dans la nôtre. Seuls et livrés à nous-mêmes, c'est un germe qui meurt en nous, ou qui, s'il s'y développe, a je ne sais quoi de sauvage et d'inculte qui l'empêche de produire ses meilleurs et ses plus doux fruits. La religion, dans la solitude, s'éteint ou se dérègle. Il en est de même de la philosophie placée dans les mêmes circonstances. Il faut aller au temple méditer et prier, pour élever dignement son esprit à la Divinité; il faut de même, pour l'élever dignement à la vérité, avoir pénétré dans le sanctuaire où sont comme réunis, pour la connaître, ses fidèles de tous les temps : or, ce sanctuaire, c'est l'histoire, qui nous l'ouvre et nous y introduit, qui nous y montre la foule attentive et recueillie autour de ces pères de la science, auxquels nous devons plus particulièrement nous unir et nous associer pour perfectionner notre pensée sous la conduite de la leur. L'amour de la science, voilà ce qui ne peut nous manquer à

la suite de sérieuses études d'histoire de la philosophie.

Enfin, il est encore une certaine disposition d'âme qu'elles peuvent nous donner, et qui empreint d'un caractère moral, et fortifie par conséquent l'esprit de la philosophie : je veux parler de cette gratitude, de cette religieuse admiration que nous devons aux grands esprits qui nous ont faits ce que nous sommes. Sans doute, c'est déjà beaucoup que de savoir profiter et bien user de leurs travaux ; mais il faut savoir aussi leur rendre en reconnaissance ce que nous avons reçu d'eux en science, et pour prix des trésors que nous tenons de leurs mains, conserver à leur mémoire un culte pieux et fervent. Or, nous ne le pouvons qu'au moyen des leçons de l'histoire et des sérieuses commémorations qu'elle institue en leur honneur. Sans l'histoire, nous sommes pour eux comme le sauvage pour ses pères : nous les oublions, et en les oubliant nous cessons de les vénérer. Mais le sauvage ne perd ainsi le respect du passé que parce que, fatalement, la tradition lui manque et le laisse sans souvenirs; tandis que nous, c'est volontairement, par orgueil et par paresse, par un mépris brutal pour ce qui fut avant nous, que nous tombons dans cette fâcheuse et coupable indifférence; car pour nous l'histoire est toute prête à nous livrer intacts et éclatants les noms et les mérites de ceux qui furent nos pères. Il y a la barbarie du savant comme il y a celle de l'ignorant, celle-la cent fois pire et plus funeste que celle-ci, parce qu'elle a quelque chose de réfléchi et de libre; cette barbarie serait la nôtre si, par prévention et estime sans mesure pour nous-mêmes, nous n'avions à l'égard de

ceux qui nous ont devancés aucun retour filial, aucun hommage de foi, de justice et d'amour. Cette barbarie détestable, évitons-la par l'histoire; ne brisons pas les autels dont les dieux nous furent propices, relevons-les plutôt, rétablissons-les dans leur gloire, et sachons que, loin de rien perdre à les entourer de notre culte, nous en reviendrons au contraire meilleurs et mieux disposés à bien vivre pour la science.

Voilà ce que nous vaut l'histoire; je ne cherche pas à le cacher; mais en même temps je soutiens, ainsi que je l'ai annoncé, que si elle est nécessaire elle n'est pas suffisante au plein exercice de la raison, et qu'il lui faut un complément dans la pure philosophie.

En effet, si on s'en tenait étroitement à l'histoire, et qu'on se bornât, pour toute étude, à cette recension intelligente des doctrines du passé, ce serait sans doute encore, en le supposant bien conduit, un excellent travail sur les opinions étrangères, mais ce n'en serait pas un sur les siennes propres, et tout en s'instruisant beaucoup de ce que les autres auraient pensé, on penserait peu soi-même; on serait savant, mais non de la bonne sorte, ainsi que le dit quelque part Descartes, parce qu'on ne le serait pas de son chef, et par une application directe de son esprit à la vérité; on aurait beaucoup vu philosopher sans cependant être philosophe. Il y aurait là un grave défaut; ce serait, parmi toutes ces richesses extérieures et d'emprunt, l'absence de tout bien propre; c'est-à-dire que la philosophie manquerait à l'histoire, et ne viendrait pas ajouter aux patientes recherches de la critique et de l'érudition les vives

investigations d'une raison bien réglée. Certes, afin de répéter des paroles dont je me suis déjà servi, il n'est pas bon que l'homme soit seul, mais il n'est pas bon non plus qu'il ne soit rien par lui-même. La société lui est excellente, mais à la condition qu'il en profite pour devenir, de sa personne, meilleur et plus parfait. Or l'histoire lui est comme une société, comme une manière d'être en communion avec l'élite des penseurs ; elle lui est indispensable à ce titre, mais cependant elle ne lui est vraiment utile qu'autant qu'elle provoque, seconde et développe en lui l'originalité des idées, ou tout au moins un certain sens des choses et de leurs rapports qui annonce le besoin et la ferme volonté de voir et d'entendre par soi-même.

Tant que cette discipline, qui est proprement de raison, ne s'est pas jointe à l'autre, qui est surtout de mémoire, on a beaucoup reçu, mais peu gagné en son nom ; on a fait œuvre de collection, mais non d'invention, ou du moins de libre réflexion.

Or il y a certainement mieux à faire : il y a à recueillir de cette revue, de cette analyse et de cette discussion des systèmes divers, avec certaines idées qu'on s'approprie par la méditation, ce qui est plus précieux encore, l'esprit qui les a fait naître ; il y a à s'en pénétrer, et à s'en animer fortement, pour le porter ensuite, énergique et éprouvé, dans l'examen et la solution de problèmes nouveaux ; il y a, en un mot, à rapporter l'histoire à la philosophie, à philosopher par l'histoire. Une autre manière de procéder, ou la disposition constante à se mettre docilement à la suite d'autrui, sans jamais s'efforcer d'avancer par soi-même, ressemblerait assez

à cette façon de voyager qui consisterait uniquement à reconnaître les pays antérieurement découverts, et à ne jamais concevoir et entreprendre pour son compte quelques nouvelles explorations. Ce serait sans doute encore s'instruire, mais ce ne serait pas découvrir ; ce serait volontairement se borner. Les systèmes du passé sont comme autant d'itinéraires en vue de la vérité ; souvent hardis et même hasardeux, d'autres fois plus sûrs et mieux entendus, mais dans tous les cas considérables ; il y a le plus grand intérêt à les étudier avec soin; mais il ne faudrait pas cependant s'arrêter à cette étude, qui est un excellent commencement, mais non le terme de nos recherches, et qui, à proprement parler, si elle donne l'expérience, ne fait pas la science. La science, en effet, ne va pas sans quelque effort de libre investigation et de pensée personnelle.

Je l'accorderai tant qu'on voudra, parce que c'est une vérité dont j'ai le profond sentiment : soumis à la loi commune, le philosophe n'a bien son esprit tout entier qu'à l'aide de l'esprit de tout le monde ; même lorsqu'il s'élève au génie, il a besoin du sens commun, et son originalité ne consiste pas à être à part, mais seulement au-dessus de la foule ; sa condition n'est pas la séparation, mais la distinction. Et voilà précisément en quoi l'histoire lui est bonne ; elle lui ouvre toutes les écoles, lui livre toutes les doctrines ; elle est comme un immense musée où il trouve rassemblés pour son instruction et son progrès, les anciens avec les anciens, les modernes avec les modernes, et tous ensemble et entre eux disposés dans un ordre qui ne lui laisse que le choix et le discernement des mérites : excellent lieu sans contredit et de profitable

accès, qu'il doit religieusement fréquenter, mais qu'il faut cependant qu'il quitte, sauf à y revenir au besoin, s'il veut aussi avoir son Académie, son Lycée, son Portique; si pour s'y recueillir et y méditer en liberté, il veut avoir son poêle en Allemagne, sa pauvre et douce solitude à Woorbourg, sa cellule à Saint-Magloire, ou son bois de Rosencratz[1]. C'est ainsi, en effet, qu'on n'en reste pas à l'histoire, mais qu'on s'élève à la philosophie, et qu'on éprouve avec la vérité l'utilité de cette maxime : l'histoire de la philosophie, non pour cette histoire elle-même, mais pour la philosophie.

Cette maxime, mal entendue, a ses inconvénients, je le sais; mais je sais aussi que, mieux comprise, elle cesse de les avoir, pour rester avec ses solides et incontestables avantages.

Sans doute, si on l'entendait de manière à supposer qu'il faut sacrifier l'histoire à la philosophie, l'y accommoder, l'y plier, s'en servir, ou plutôt en abuser sans respect, au profit et en vue de quelque doctrine à établir, rien ne serait plus fâcheux; ce ne serait plus l'interroger, mais la faire mentir; ce serait, au lieu d'un témoin, y chercher un complice; vain et détestable artifice, qui, en corrompant l'histoire dans l'intérêt de la philosophie, corromprait à son tour la philosophie elle-même, et gâterait ainsi deux bonnes choses à la fois, parce qu'il les priverait de la vérité. Il n'y a pas, en effet, de pire manière de se former une opinion personnelle que de commencer par altérer celles qui appartiennent aux

[1] Lieux de retraite et de pensée de Descartes, de Spinoza, de Malebranche et de Leibnitz.

autres : c'est un défaut de fidélité qui a toujours de graves conséquences. Pour être un loyal serviteur de la vérité, il faut l'être en toute chose, aussi bien quand il s'agit d'autrui que quand il est question de soi-même. L'amour du vrai est une habitude qu'il faut porter partout, et qui ne souffre pas de division; on la perd dès qu'on la suspend; elle ne se maintient que par la continuité. Elle doit régner dans l'histoire comme dans la philosophie; l'une est l'expérience, l'autre la science; mettez le mensonge dans l'une, qu'en tirerez-vous pour l'autre? l'erreur et l'illusion; et il n'y a pas de bonne philosophie par une mauvaise histoire de la philosophie. Aussi n'est-ce point dans ce sens que je prends la maxime dont je recommande l'application. Mais je l'interprète de telle façon qu'elle soit un précepte de respect à l'égard de l'histoire, en même temps que de liberté en matière de philosophie.

Sans doute, à la manière dont je considère entre elles l'histoire et la philosophie, je fais bien un peu de l'une la servante de l'autre, car je subordonne l'une à l'autre; mais c'est à la condition cependant que la première ne soit pas condamnée à mentir pour plaire et obéir à la seconde. Je les veux dans leurs relations, d'un commerce loyal, sincère et sans détour. Mais, cette règle posée, je tiens que l'histoire n'a bien toute sa valeur qu'autant qu'elle se rapporte et se termine à la philosophie, et je ne crains pas d'affirmer qu'elle n'est jamais mieux traitée que quand elle l'est dans cette vue, et selon cet esprit.

Cela me semble même si vrai que, quoique ce soit peut-être à certains égards un peu dur à penser, j'ose dire qu'en général ceux qui ont le mieux en-

tendu l'histoire de la philosophie ne sont pas précisément les purs historiens, mais bien les philosophes. Comparez sous ce rapport Platon et Aristote dans l'antiquité à tels ou tels de ces auteurs, quelque estimables qu'ils soient d'ailleurs, qui ne se sont guère occupés que de simple érudition. Est-ce Diogène de Laërte, Plutarque ou Stobée, chez lesquels vous reconnaîtrez cette intelligence, cette critique, cette haute appréciation des doctrines antérieures, par lesquelles se distinguent ces maîtres de la pensée? Et parmi les modernes, quels que soient les mérites de Brucker, par exemple, le rapprocherez-vous de Leibnitz, sous le même rapport, et lui prêterez-vous cet éclectisme supérieur et original qu'on pourrait appeler le génie dans l'histoire, et que l'auteur des *Essais de Théodicée* a mêlé à toutes ses théories pour les éclairer et les étendre?

Descartes, je l'ai déjà dit, n'est rien moins qu'historien; Kant ne l'est pas davantage, et cependant il y a de l'un et de l'autre tel passage rare et remarquable où se trahit en quelques traits cette vive et profonde intelligence des opinions d'autrui, au profit des siennes propres, qui est l'âme de l'histoire. Or, d'où vient cette différence des philosophes et des historiens? De ce qu'ils s'attachent plus les uns à l'esprit, et les autres à la lettre de l'histoire; de ce que les uns ont et de ce que les autres n'ont pas de dessein philosophique dans leurs études historiques.

Aussi j'en reviens avec plus de confiance à ma sage maxime, que ces remarques achèvent d'expliquer et de confirmer, et je dis de nouveau qu'il ne faut pas traiter l'histoire pour l'histoire elle-même, mais

bien pour la philosophie, qui en est la fin naturelle.

Tel est l'esprit de l'histoire; voyons maintenant quel est celui de la philosophie? On ne s'étonnera pas, si pour répondre à cette seconde question, je m'étends plus encore qu'au sujet de la première. L'importance de la discussion m'en fait évidemment une loi.

L'esprit de la philosophie, qui est l'esprit même de la raison, ne se comprend bien que relativement à celui de la foi. On ne peut donc bien savoir quel est le caractère du premier qu'en le comparant avec soin à celui du second, qu'en comparant par conséquent entre elles la raison et la foi.

Je vais donc rechercher *ce que sont l'une à l'autre la foi et la raison*, et, afin d'indiquer d'avance tout l'ordre de cette discussion, après les avoir rapprochées sous leurs points de vue principaux, je tâcherai de montrer qu'il n'y a entre elles ni opposition, ni réduction de l'une à l'autre, ni absolue séparation, mais distinction et union, et, si le droit est observé, indépendance et alliance sous le régime de l'État. J'aurai, je le sais, pour l'établir, plus d'un débat à soutenir, et contre plus d'un adversaire; mais j'espère qu'en prenant prudemment mes mesures, je pourrai, sinon éviter, du moins plus sûrement aborder les divers écueils d'un tel sujet.

Je ne suppose pas que de ma part, pour peu du moins qu'on ne m'estime pas mal, on craigne rien d'hostile et d'agressif contre la foi. J'ai été modéré dans des positions plus difficiles; ce n'est pas pour cesser de l'être quand il y a moins lieu d'excéder. Je ne serai donc pas offensif, je serai même plutôt favorable, ou, si l'on aime mieux, je serai juste,

mais je le serai également et avec le même respect à l'égard de la raison ; et, parce qu'elle est aujourd'hui la plus maltraitée des deux, il ne faudra pas s'étonner si je la fais particulièrement valoir : agir autrement serait de l'indifférence, et non de l'équité. Leibnitz, que l'on s'attend bien à m'entendre citer plus d'une fois en cette matière, dit quelque part : « Il y a des gens aujourd'hui qui croient qu'il est du bel esprit de parler contre la raison et de la traiter de pédante incommode. Je vois de petits livrets, des discours de rien, qui s'en font fête, et même je vois quelquefois des vers trop beaux pour être employés à de si fausses pensées. En effet, si ceux qui se moquent de la raison parlaient tout de bon, ce serait une extravagance d'une nouvelle espèce, inconnue aux siècles passés. Parler contre la raison, c'est parler contre la vérité. » (*Nouveaux Essais.*) Tel sera le sentiment, plein de mesure et de fermeté, auquel je tâcherai de me conformer dans ce que j'aurai à dire au sujet de la raison. J'espère qu'il ne m'égarera pas, et ne m'ôtera rien de mon impartialité.

De la foi à la raison, ce qui frappe d'abord, ce sont les différences. Mais cependant ces différences sont moins au fond qu'à la surface, et dans la nature même que dans le développement de ces deux facultés. Les ressemblances au contraire sont intimes et profondes, et telles, qu'on ne saurait sans mécompte les négliger ; je commence par les marquer. Un mot les résume toutes : la foi est, on peut le dire, la première raison de l'homme, comme la raison, par analogie, en est la seconde foi. En effet, qu'est-ce que la raison ? un pouvoir de l'âme qui a le vrai

pour objet, la curiosité pour mobile, pour fonctions principales l'induction et la déduction, pour auxiliaires la conscience, les sens et la mémoire. Eh bien! que manque-t-il de toutes ces choses à la foi? Qu'elle soit un pouvoir de l'âme, on ne songe pas à le nier; qu'elle ait le vrai pour objet, on ne le nierait pas davantage; on ne le contesterait en tout cas qu'en disant que c'est moins la vérité que la piété qu'elle a en vue dans ses dogmes, *non tam vera quam pia dogmata*[1], selon les paroles d'un auteur. Mais d'abord, dans ces termes mêmes, ne ferait-on pas encore, quoique avec peu d'équité, sa part à la vérité; et ensuite, si on entendait ne lui réellement rien accorder, et que, pour plus de rigueur, on prétendît la sacrifier sans réserve à la piété, ne serait-on pas entraîné à les sacrifier toutes deux, puisque évidemment celle-ci n'est plus rien sans celle-là, et que hors du vrai assurément il ne saurait y avoir rien de saint? Je ne suis donc pas arrêté par l'opinion inexacte à laquelle je viens de faire allusion, et que j'ai d'ailleurs eu en un autre endroit l'occasion de combattre[2], et j'affirme de nouveau que c'est au vrai que la foi tend comme à son but légitime.

Mais d'où lui vient cette tendance, et quel en est le principe? N'est-ce pas l'amour, le même amour qui anime aussi la raison, et qui, sous la forme de la curiosité, besoin de croire ou de savoir, aspire à Dieu par la religion tout aussi bien que par la science? la foi naît en effet et vit de ce sentiment. On lui en a supposé un autre, la crainte; mais la crainte ne

[1] Spinoza, *Theolog. politic.*
[2] Voir dans cet *Essai* Spinoza.

l'inspire pas, elle la trouble plutôt ; elle ne l'excite pas, elle l'agite et la corrompt en l'inquiétant. La crainte ne fait pas les dieux, elle ne fait que les idoles, et on n'est bien porté au vrai que par un pur et pieux amour.

Mais le vrai, comment l'atteint et s'en saisit la foi ? Est-ce aussi, comme la raison, par l'induction et la déduction, préparées et secondées par le concours de la conscience, des sens, de la mémoire ? je le pense, et j'en donne pour première démonstration la nature même de la raison, qui n'est en effet que la réflexion appliquée, pour les répéter, aux actes primitifs de l'intelligence. Or, si telle est la raison, il est clair que tout ce qu'elle est, moins le travail et la liberté, la faculté originale dont elle est la copie doit également l'être, et par conséquent être pourvue des mêmes moyens essentiels de percevoir le vrai. Que ce soit de cette manière que les choses se passent, que de l'état de spontanéité à celui de réflexion l'entendement ne fasse que revenir sur ses opérations premières, pour les reprendre et les conduire avec conseil et méthode au lieu de les laisser aller au gré des impressions, c'est ce qui paraît évident, si l'on remarque bien que, pour vouloir un acte, il faut d'abord le connaître, et qu'on ne peut le connaître sans l'avoir au préalable accompli ; en sorte qu'à proprement parler, tout ce que nous faisons volontairement n'a pas été voulu en principe, et que le vouloir de notre part n'est pas la création, mais seulement la prise de possession et la libre direction de nos actions naturelles.

La foi, d'après cette explication, n'a donc pas au fond d'autres fonctions essentielles que celles de la

raison elle-même, et l'une et l'autre ne sont que la même faculté diversement exercée.

De plus, quand on observe la foi dans les dogmes qu'elle produit et qu'on reconnaît tout ce qu'elle y déploie, quoique avec le caractère du sentiment, de notions qui s'entretiennent et se lient étroitement par des rapports certains de principes à conséquences, n'est-on pas encore amené à conclure qu'elle y opère de la même manière que la raison dans ses théories, et que des croyances aux doctrines il n'y a pas deux logiques, mais une seule, et la même, qui, plus secrète dans les unes, plus visible dans les autres, ne change pas pour cela d'essence et de nature, mais seulement d'expression ?

En veut-on voir un exemple dans la suite et l'enchaînement des principaux points de foi qu'établit et qu'enseigne la religion chrétienne, on n'a qu'à remarquer comment, de la création d'un être libre et faible à la chute par le péché, à la punition après la chute, aux avertissements qui se succèdent par la bouche des prophètes, et, dans l'insuffisance de ces moyens, à la rédemption par le Christ, à l'incarnation, à la grâce, etc., comment, dis-je, il y a liaison, déduction, et, au fond, vrai système, bien que l'esprit duquel émane tout cet ordre de conceptions ne soit pas celui de la philosophie, mais celui de la foi. Et quand il est arrivé qu'il s'est élevé sur tel ou tel de ces points des divisions parmi les chrétiens, la prétention de l'orthodoxie n'a-t-elle pas toujours été la constance et la conséquence, comme le grief contre l'hérésie l'inconséquence et les variations? C'est qu'en effet tout se suit dans les développements de la foi non moins que dans ceux de

la raison, et que réellement, de l'une à l'autre, ce n'est pas l'essence même, mais seulement le mode d'exercice et d'action, qui diffèrent.

Bossuet a dit, d'après saint Augustin, que le commencement de l'intelligence c'est la foi, et que le fruit de la foi, c'est l'intelligence [1]. Ne pourrait-on pas dire dans le même sens que croire sans doute n'est pas savoir, mais que c'en est le commencement, et que dans ce commencement il y a déjà en germe la pensée tout entière, avec cette seule différence que d'abord elle ne se possède pas, et qu'ensuite elle se possède; qu'elle est d'abord dans son enfance, et ensuite dans sa maturité? En sorte que véritablement l'esprit humain n'est pas double et n'a pas pour la vérité deux facultés sans rapport, mais une seule qui se diversifie sans perdre son unité. De même qu'il n'y a pas deux vérités, mais une seule, et la même, qui révélée ou non, est toujours la vérité; de même il n'y a pas non plus deux intelligences, mais une seule, qui, de l'état de révélation à celui de réflexion, varie, mais ne devient pas autre; se nuance, mais ne se dédouble pas. N'a-t-on pas même justement considéré la raison comme une espèce de révélation, et Malebranche, par exemple, ne nous autoriserait-il pas à entendre de cette façon et la chose et le mot?

Je ne m'arrête pas à montrer de la foi à la raison une nouvelle ressemblance qui vient de la nécessité où elles sont l'une et l'autre d'avoir, comme occasion ou moyen de développement, la conscience, les sens et la mémoire; il est trop évident que les croyances,

[1] *Promesses de l'Église.*

comme les théories, et plus encore que les théories, se rattachent toujours, en principe, à quelque espèce d'impressions présentes ou rappelées. Je n'ai pas besoin d'insister pour en donner l'explication, et je passe à d'autres analogies plus importantes à marquer.

Ainsi, si je regarde aux questions que se posent la foi et la raison, je n'entends sans doute pas nier les distinctions qui se remarquent sous ce rapport entre l'une et l'autre, et j'en donne de suite un exemple :

La religion, dans ses dogmes, ne néglige pas précisément la matière et le monde, et s'en exprime même souvent avec une grande magnificence; mais il n'est pas moins vrai qu'elle n'en traite pas comme la philosophie, et qu'elle en fait la poésie, et non pas la science. La religion, si on me permet de le dire, n'est pas géomètre, physicien, naturaliste, savant; elle est apôtre et prophète; tout au plus a-t-elle dans ses instincts divins comme une géométrie secrète, une physique latente, et tout une science enveloppée qui se trahit par certains traits d'une vive et profonde illumination; mais en général pour enseignements elle a des affirmations, et non des explications.

Aussi, quand il s'est fait que des hommes de foi, trop prévenus de théologie, ont prétendu débattre et décider dans leur sens des questions de pure science, ils n'ont bien mérité ni de la religion, qu'ils ont poussée hors de ses limites naturelles, ni de la philosophie, qu'ils ont tenté de ne pas laisser libre dans les siennes; ils ont mêlé des torts à des erreurs; ils ont persécuté, et n'ont rien prouvé. Ils eussent

pu troubler le génie de Galilée s'il eût été moins assuré dans ses fermes raisons.

Il en a du reste été de même des philosophes à leur tour, quand ils ont entrepris mal à propos sur les dogmes de la foi et ont essayé de les éclairer de leurs lumières particulières : ils ont inquiété les fidèles sans satisfaire les libres penseurs; ils ont excédé aussi, et se sont jetés inutilement dans de vaines et fâcheuses difficultés. J'en citerai pour preuve, sinon Descartes lui-même, qui fut assez sobre à cet égard, quoique peut-être cependant moins que d'ordinaire on ne le pense, du moins plusieurs cartésiens qui allèrent plus loin que lui, et qui, en particulier au sujet du sacrement de l'eucharistie, niant les formes substantielles que supposait l'école, et, espérant plus de lumière de leurs principes nouveaux, tentèrent sans bonheur de porter la philosophie là où la philosophie n'avait en effet que faire.

Mais, ces questions toutes spéciales discrètement mises à part, il n'est pas moins constant qu'il y en a beaucoup d'autres qui sont également du domaine de la foi et de la raison.

Je trouve à ce sujet dans le P. Lami (*Traité des premiers éléments des sciences*) une remarque que je crois devoir rapporter ici : « Dieu, dit-il, et ses attributs, ne sont pas l'objet de la seule théologie. Cette pensée est un préjugé populaire fondé sur ce qu'on dit que Dieu est au-dessus de la nature, ou hors de la nature, ou étranger à la nature; et comme la philosophie ne s'occupe que des choses naturelles, on regarde comme autant de passe-droits les prétendues sorties qu'elle fait sur la Divinité. Pitoyable

préjugé que de regarder comme étranger à la nature l'auteur même de la nature !.... Non, la philosophie n'est pas moins en droit que la théologie de regarder Dieu comme son principal objet : toute la différence est qu'elle ne le regarde que par la lumière naturelle, au lieu que la théologie y emploie les lumières surnaturelles. » Cette très-juste observation nous met bien sur la trace de tout ce qu'il peut y avoir de commun, quant aux questions dont elles s'occupent, entre la foi et la raison.

En effet, que se demande le philosophe de l'homme, du monde et de Dieu? De l'homme, n'est-ce pas quelles sont sa nature, son origine et sa destinée, et du monde pareillement? et de l'un et de l'autre, comment sous ce triple point de vue ils sont en rapport entre eux? De Dieu, d'autre part, que désire-t-il savoir? n'est-ce pas ce qu'il est pour ses créatures dans toute la suite de leur existence, et comment il veille et préside à tout leur développement?

De plus, et par une conséquence naturelle de ces questions, ne veut-il pas aussi connaître ce que l'homme doit faire, et quelle conduite il doit tenir au sein du monde qui le porte, et devant Dieu qui le gouverne? et n'aspire-t-il pas à passer de la théorie à la pratique, de la métaphysique à la morale?

Que fait le fidèle, de son côté? Reste-t-il, dans sa curiosité, étranger et indifférent à ces divers problèmes? Est-ce de l'homme ou du monde qu'il n'a nulle sollicitude? ou bien est-ce de Dieu qu'il ne prend aucun souci? Est-ce l'avenir des choses, leur présent ou leur passé, qui sont pour lui sans intérêt? est-ce la Providence et ses lois dont il n'est point

touché, et n'est-il pas au contraire inquiet de toutes ces choses autant et plus peut-être que le philosophe lui-même?

Ce n'est pas tout; et, en vue de ce qu'il embrasse dans ses dogmes, ne cherche-t-il pas à se faire des maximes qui s'y rapportent, et toutes ses croyances ne se terminent-elles pas à quelques préceptes de bonne vie?

J'ajoute que, s'il est des questions plus particulièrement réservées au domaine de la foi, et dont il convient que le philosophe s'abstienne par sagesse, il en est d'autres qui, tout en appartenant à ce domaine, peuvent cependant se prêter à quelques éclaircissements de la part de la raison et donner lieu à quelques explications discrètement ménagées. Ce sont là des excursions permises à la philosophie sur la terre sacrée de la théologie.

Ainsi, pourquoi, par exemple, abordant avec Bossuet, à la place de la croyance de l'homme fait Dieu des païens, celle du Dieu fait homme des chrétiens, ne pourrions-nous pas dire, comme lui, que c'est Dieu même en Jésus-Christ, mais Dieu s'approchant de nous, se communiquant et s'unissant à nous? car voilà ce qu'est Jésus-Christ, ce Verbe en abrégé, cet infini qui est devenu enfant, cette immensité qui s'est enfermée dans les entrailles d'une sainte Vierge[1].

Il n'y aurait rien là de téméraire, si surtout en même temps, et toujours avec Bossuet, nous avions bien soin de marquer que Dieu considéré en lui-même et dans sa substance infinie n'a pas d'organes pour agir, de doigts et de mains pour créer, mais

[1] Dans un sermon de vêture.

qu'il fait tout par commandement [1]; qu'il n'a pas de lèvres à remuer, et ne frappe point l'air avec la langue pour en tirer quelques sons, mais qu'il n'a qu'à vouloir, et tout ce qu'il veut s'accomplit [2]; si nous ajoutions encore ces paroles du même auteur : « Vous donnez à Dieu des bras et des mains; si vous n'ôtez de ces expressions tout ce qui se ressent de l'humanité, en sorte qu'il ne vous reste dans les bras et les mains que l'action de la force...., vous errez [3]. »

Voilà comment je conçois qu'on peut, avec une grande réserve, il est vrai, aborder par la raison certains mystères de la foi.

Qu'on me permette encore un exemple. Je suppose qu'en se réglant sur les meilleures autorités, et en se renfermant dans les plus favorables et les plus convenables interprétations, on essaye de comprendre dans le dogme de la Trinité ce Dieu toujours le même, quoi qu'il veuille et quoi qu'il opère, ce Dieu toujours personnel, quels que soient ses attributs, et qui, personne comme Père, personne comme Fils, personne enfin comme Saint-Esprit, se multiplie sans se diviser, se développe sans s'abaisser et accomplit avec la même excellence les trois actes nécessaires à la perfection de son œuvre : la conception, la création et la conservation pleine d'amour; si dis-je, on veut l'essayer en cette prudente manière, on ne s'écartera pas trop, je pense, des règles d'une sage et modeste philosophie.

Il y aurait au surplus en toutes semblables matiè-

[1] *Élévations.*
[2] *Idem.*
[3] *Sixième avertissement sur les lettres de Jurieu.*

res un excellent précepte à suivre, que je trouve dans Malebranche, à la fin de son quatorzième *Entretien* : « Ceux qui étudient la physique, dit-il, ne raisonnent jamais contre l'expérience, mais aussi ne concluent jamais par l'expérience contre la raison. Ils hésitent en ne voyant pas le moyen de passer de l'une à l'autre ; ils hésitent, dis-je, non sur la certitude de l'expérience ou l'évidence de la raison, mais sur le moyen d'accorder l'une avec l'autre.

« Les faits ou les dogmes décidés sont mes expériences en matière de théologie ; jamais je ne les révoque en doute ; c'est ce qui me règle et me conduit à l'intelligence.

« Mais lorsque, croyant les suivre, je me suis heurté contre la raison, je m'arrête tout court, sachant bien que les dogmes de la foi et les principes de la raison doivent être d'accord dans la vérité, quelque opposition qu'ils aient dans mon esprit...; et si l'ardeur pour la vérité se rallume, je commence de nouveau mes recherches, et, par une attention alternative aux idées qui m'éclairent et aux dogmes qui me conduisent et me soutiennent, je découvre sans autre méthode particulière le moyen de passer de la foi à l'intelligence.... C'est ainsi qu'il faut faire servir la métaphysique à la religion, et répandre sur les vérités de la foi cette lumière qui sert à rassurer l'esprit et à le mettre d'accord avec le cœur. »

Telles sont les paroles de Malebranche. Elles sont pleines de sagesse et me paraissent bien montrer la manière dont la raison doit en user à l'égard des dogmes de la foi.

On le voit donc, sur une foule de questions la foi et la raison se rapprochent, se touchent. En est-il

de même quant aux solutions qui répondent à ces questions?

Faisons d'abord une remarque. La foi et la raison sont, par leur essence, portées au vrai, et elles y vont sûrement, quand aucune cause étrangère ne survient qui les en détourne. Mais, quoique ainsi disposées, elles ne sont pas infaillibles; elles sont souvent, au contraire, sujettes à de grandes faiblesses, et c'est alors que, entraînées à des opinions hasardeuses, au lieu d'être d'accord entre elles, elles se divisent et se contrarient.

Ce n'est donc pas dans les solutions de ce caractère et de cette espèce qu'il faut les suivre l'une et l'autre pour les bien comparer, mais dans celles qui se présentent avec le sens le plus large et le plus autorisé. Grâce à cette précaution, on pourra bien encore, et même on le devra, noter des différences qu'on ne saurait négliger, parce qu'elles sont évidentes, et j'aurai soin de les relever quand l'occasion en sera venue, mais en même temps on demeurera de plus en plus convaincu qu'elles ont l'une avec l'autre les plus profondes analogies.

Ainsi, quelle religion et quelle philosophie de même origine, pour peu qu'elles ne se perdent pas dans quelques voies détournées, mais qu'elles marchent et s'avancent dans la route royale de l'intelligence, n'arrivent pas dans un certain concert à leurs affirmations respectives.

N'est-ce pas déjà ce qui paraît du paganisme lui-même et de la science païenne, à les considérer du moins dans ce qu'ils ont de plus général? En effet, chez les Grecs, je ne dis pas seulement au début, mais même longtemps après que l'on a commencé à

philosopher, les philosophes sont encore pleins de l'esprit mythologique. Platon lui-même est païen, malgré ses nobles aspirations vers une plus pure sphère que celle qu'ouvre à son génie la religion de son pays; Aristote l'est également, malgré tous ses efforts pour substituer les raisons abstraites aux images de la poésie et aux traditions de la Fable.

Et si chez les Alexandrins, parmi tout ce paganisme qu'ils affectent pieusement de recueillir et de réparer, il se mêle, quoi qu'ils en aient, une teinte de christianisme, c'est qu'en effet le christianisme a pénétré, pour une part, dans ce fonds de religion qui défraye leur philosophie. Mais quand on regarde au christianisme et à la science chrétienne, à ce qu'il y a de plus accrédité et de mieux établi dans l'un et l'autre, ne voit-on pas avec quel accord ils prononcent sur Dieu, ses attributs, son action, par conséquent sur son unité, son éternité, son immensité, sa bonté, sa sagesse, sa puissance créatrice? comment de même ils affirment de l'âme sa simplicité, sa spiritualité, sa moralité et son immortalité; et comment encore ils conviennent, au sujet de ce monde, de son état présent, de son histoire et de sa destinée?

Sans doute il y a des sectes, soit religieuses, soit philosophiques, qui nient ou méconnaissent telle ou telle de ces vérités; mais ce sont des sectes, c'est-à-dire des minorités peu fidèles au véritable esprit de la foi ou de la raison. Quant à la vraie religion et à la vraie philosophie, elles s'accordent certainement dans toutes leurs solutions capitales, et on comprend comment il en doit être ainsi : car, selon les paroles de Leibnitz, qui rappellent au reste celles que j'ai

déjà citées de Malebranche, quelque difficulté qu'il y ait parfois à concilier entre elles des vérités de raison et des vérités de foi, comme il y a vérité de part et d'autre, il doit y avoir au fond conformité ; autrement deux contradictoires pourraient être vrais en même temps.....; et comme la raison est un don de Dieu aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre lui-même..... Aussi tout ce qui se dit contre la raison ne porte coup que contre une prétendue raison corrompue et abusée par de fausses apparences ; de même, peut-on ajouter, sinon précisément de tout point dans les termes de Leibnitz, du moins dans son sens certain, que ce qu'on oppose de décidément raisonnable à la foi ne s'adresse qu'à une foi altérée par le malheur des temps, l'ignorance et l'entêtement. Aussi dit-il encore : « Le triomphe de la véritable raison éclairée par la grâce divine est en même temps le triomphe de la foi et de l'amour[1]. » Ainsi pense un auteur, juge entre tous excellent en de telles matières, que je suis heureux de pouvoir citer comme autorité à l'appui de l'opinion à laquelle m'a amené la suite de la discussion.

Je n'ai plus à constater entre la foi et la raison que quelques autres ressemblances d'une moindre importance, et sur lesquelles par conséquent je m'arrêterai moins.

Ainsi il me suffira de dire que, si la foi n'a pas pour s'appliquer à son objet précisément l'attention, ce zèle libre de la raison, en vue de la vérité, elle a quelque chose qui y ressemble et s'en rapproche

[1] *Discours sur la conformité de la foi et de la raison.*

beaucoup : c'est la prière, c'est l'ardente aspiration, c'est le soupir et l'*élévation*. On a appelé l'attention la prière de la raison, ne pourrait-on pas appeler la prière l'attention de la foi ? Ce qu'il y a de constant, c'est qu'il est dans le développement de ces deux facultés un certain degré d'intensité auquel, quand elles sont bien animées, elles parviennent également, et dont, de part et d'autre, elles se trouvent également bien.

Elles ont aussi, l'une et l'autre, pour se manifester et se répandre, un langage, des signes, des moyens, des personnages, qui, pour offrir d'ailleurs de sensibles différences, n'en ont pas moins pour fin semblable et dernier résultat d'appeler les âmes aux âmes, pour les mettre en communion, et en former, ici par la science, et là par la croyance, une société spirituelle, sans laquelle ne subsisterait pas la société matérielle.

C'est ainsi que la foi a ses livres sacrés, ses prophètes, ses docteurs et ses fidèles; ses temples, ses lieux saints, tout un ordre d'institutions convenables à ses desseins ; et que la raison de son côté a ses traités, ses maîtres, ses chaires et ses écoles, tout ce qui est nécessaire à sa vie publique et sociale. C'est ainsi encore et par suite que, rayonnant et pénétrant jusqu'aux plus humbles rangs du peuple, elles y déterminent et y conduisent ces grands mouvements d'esprit qui, sous forme tour à tour de dogmes et de doctrines, renouvellent également la face des nations, et y produisent les révolutions soit religieuses, soit philosophiques, qui s'y déclarent de loin en loin.

Mais je ne veux pas davantage insister sur des rap-

ports qui, par tout ce qui précède, sont assez évidents, et des ressemblances entre les deux termes que j'ai entrepris de comparer, je passe aux différences dont je dois aussi rendre compte.

Je suivrai pour celles-ci le même ordre que pour celles-là.

Ainsi, je commence par l'objet de la foi et de la raison. Cet objet est le même en soi, avons-nous dit plus haut; mais, comme elles n'ont pas même manière de l'aborder et de s'y attacher, il n'a pas non plus pour elles même aspect et même apparence. Pour la foi, en effet, qui le prend tel qu'il lui vient et y adhère avec une sorte de passive docilité, il reste ce qu'il est naturellement dans sa réalité, la vérité, sans doute, mais la vérité obscure, concrète, enveloppée, ou évidente seulement de *cette évidence des choses invisibles* qui n'est autre que le mystère. Pour la raison, au contraire, qui le traite autrement, qui l'accepte bien d'abord tel qu'il s'offre en lui-même, mais qui, mal satisfaite ensuite de cette première perception, cherche selon son caractère, c'est-à-dire la réflexion, à s'en former une autre plus lucide et plus simple, et s'applique en conséquence à le mieux déterminer, pénétrer et comprendre, il devient la vérité abstraite, définie, explicite et sans voiles, qui a toute l'évidence convenable à la science; et il n'y a pas pour cela deux vérités différentes : il n'y en a qu'une, mais qui a deux modes distincts de se produire, selon que l'esprit est disposé ou seulement à la croire, ou à l'entendre et à la savoir.

Avec même objet, la raison et la foi ont aussi même mobile, la curiosité. Mais l'une est l'intelligence en possession d'elle-même; l'autre, l'intelligence en

abandon d'elle-même. Elles ne sont donc pas l'une et l'autre curieuses de la même façon, et tandis que celle-ci l'est naïvement, d'entraînement, avec toute la vivacité d'un instinct nouvellement excité et éveillé, celle-là, plus contenue, l'est avec plus de discrétion; elles le sont, l'une avec l'innocence, mais aussi avec l'inexpérience et la facilité de l'enfant; l'autre avec la défiance et la prudence de l'homme fait. C'est bien de part et d'autre même besoin constant d'avoir la vérité, mais ce n'est pas même démarche, même mouvement pour la saisir. Ici, il n'y a que du désir; là, du désir et de la volonté; ici, seulement de la passion; là, de l'attention avec la passion.

En vue du même objet, et par suite du même penchant, la raison et la foi ont aussi mêmes fonctions. Mais à ce point de vue nouveau la différence se place encore à côté de la ressemblance, et la libre intelligence se distingue de la foi, sinon quant aux actes mêmes par lesquels elle se déploie, du moins par la manière dont elle procède à ces actes. En effet, elle les prévoit et les résout, les conduit et les règle selon toute l'expérience qu'un long exercice lui en a donnée.

Mais la foi, qui ne se possède, n'y apporte pas tout cet art, et on peut dire qu'ils se font en elle plus qu'elle ne les fait, qu'ils vont plus qu'elle ne les mène; qu'elle les commence sans savoir, les poursuit sans vouloir, les achève de même, et que, sans pour cela précisément agir à l'aventure, car elle suit toujours des lois, elle est sujette à des entraînements qui ne lui permettent pas la méthode. Et il en est de même à peu près en ce qui regarde

la conscience, les sens et la mémoire : ce sont sans doute des secours également donnés à la foi et à la raison. Mais, s'ils leur sont également donnés, ils n'en sont pas également acceptés, et de l'une à l'autre, sous ce rappprt, il y a toujours à distinguer. En effet, tandis que l'une, qui en rien ne se maîtrise bien, ne peut guère se maîtriser dans ce qu'il y a en général de plus imprévu, de plus prompt, de moins libre pour l'esprit, je veux dire les sentiments, les sensations et les souvenirs, l'autre, plus sûre d'elle-même, sans les avoir sans doute absolument en son pouvoir, les gouverne pourtant avec assez d'empire, non-seulement pour en recevoir, mais aussi pour en tirer de bons et constants services.

Ainsi la première y trouve ce que la nature y a mis, tous ces germes d'idées qui y sont comme enveloppés; mais elle les y trouve sans les en dégager, sans par conséquent pénétrer jusqu'aux idées elles-mêmes, sans dépasser la sphère des pures et simples croyances : de là toutes ces vérités qui assurément ne lui manquent pas, mais qui ne lui viennent que sous images et privées de cette clarté supérieure et sans ombre dont la réflexion seule a le secret.

La seconde a plus de portée, et si elle commence de même par les sentiments et les sensations, elle va bientôt au delà, et des premières perceptions s'élevant par degrés aux plus hautes abstractions, elle arrive enfin à la science, qui n'est pas moins que la prise de possession, à titre de démonstration, des vérités intelligibles. Et non-seulement la raison use bien en ce sens de toute son expérience naturelle, mais elle s'en fait en quelque sorte une nouvelle par

artifice, plus variée, plus riche, plus savante que l'autre, dont elle se sert également pour s'ouvrir de plus en plus la région des idées. La foi reste au contraire enchaînée à la sensibilité, et si elle a ses vues sublimes, ses divines inspirations, c'est chez elle bonheur et grâce plutôt que volonté, et impression de la Providence plus que travail humain.

Mais tout ceci nous conduit à rechercher si par suite elles n'ont pas des différences qui tiennent soit aux questions elles-mêmes, soit surtout aux solutions.

Quant aux questions, il est évident que, si la foi et la raison se les posent les mêmes, à l'entendre du moins dans le sens où je l'ai expliqué, elles ne les posent certainement pas de la même façon. Ici en effet il y a un art de les limiter, de les diviser, de les ordonner les unes à l'égard des autres, de les déterminer en elles-mêmes, de les ramener à leur expression la plus précise et la plus simple, qui en prépare heureusement la discussion et l'explication.

Là au contraire rien ne se fait de la même manière : on les laisse venir et s'élever, se succéder et s'enchaîner, prendre tel ordre ou telle forme, un peu comme il plaît au sentiment qui les provoque; on s'en fie, pour les aborder, à l'inspiration du moment; on compte, pour les éclairer, sur une lumière surnaturelle; et ce qu'on y cherche surtout, ce sont des sujets de croyance, et non de démonstration, de religion, et non de science.

Mais c'est dans les solutions de ces questions que se marquent particulièrement et deviennent plus saillantes les différences que nous examinons.

Que sont en effet ces solutions? Des conceptions

avec affirmation de la vérité cherchée sur tel ou tel point. Mais ces conceptions, fruits, d'une part, de l'inspiration et du sentiment, de l'autre, de la réflexion, si elles se ressemblent par le fond, par le sens général auquel elles se terminent, ne se rapprochent pas sous les autres rapports. Ainsi, comme, d'un côté, elles viennent par traits soudains, par vives et rapides aperceptions, et sans cette suite d'explications qui nous mènent graduellement du connu à l'inconnu, et nous ménagent celui-ci au moyen de celui-là, de manière à lui ôter tout caractère trop tranché et trop imprévu de nouveauté, et que, de l'autre, elles suivent un ordre qui n'a rien de brusque et d'inattendu, et où tout succède et s'enchaîne pour le progrès croissant et régulier de la lumière, il y a certainement là une nouvelle distinction dont on ne peut manquer d'être frappé. Mais elle se fait sentir surtout quand les objets de ces solutions, quand ces vérités découvertes, conçues et affirmées, ont plus particulièrement de la grandeur et de la sublimité. Je ne nie pas sans doute les enthousiasmes de la raison quand elle est du génie, et que le génie dans ses vues s'élève à des hauteurs ou pénètre à des profondeurs qui lui livrent pleine de lumière quelque considérable partie des secrets de la Providence; cette communion, par la science, des grandes intelligences avec l'intelligence infinie, ne se fait pas sans de saints et religieux ravissements. Mais, comme, après tout, même le génie, dès qu'il se conduit par la réflexion, n'a plus même élan divin, même bonheur d'intuition, que la pure révélation, et que, condamné à un travail rigoureux et sévère, il ne poursuit que pas à

pas et ne discerne que peu à peu l'objet de ses recherches, vient-il enfin à toucher au terme de ses efforts? il a sans doute bien encore son admiration et sa gloire; mais tout y est plus tempéré, plus sérieux et plus calme, que dans la spontanéité du sentiment. Il n'en est pas de même de la foi, lorsque dans ses poétiques entraînements, portée comme d'un coup devant ces magnificences mystérieuses de la terre et du ciel, auxquelles rien ne la prépare, elle s'en émerveille soudain, s'en éblouit, s'en enchante; elle a vraiment alors de célestes transports. Vous est-il jamais arrivé d'entendre un voyageur vous parler du moment où, jusque-là sans horizon, puis tout d'un coup parvenu à un point d'où tout s'éclairait, il vit soudain s'élever et comme jaillir au ciel des cimes infinies, ou s'étendre à ses pieds une plaine sans limites? Il a pu vous dire alors ses accents éclatants de joie et d'admiration, ou sa muette contemplation. Eh bien! la foi a de ces acclamations ou de ces prodigieux recueillements, parce qu'elle a aussi de ces divins sommets des choses ou de ces vastes régions que Dieu, pour plus de grandeur encore, lui découvre sous ombre, riches, quoique voilées, d'indicibles beautés; et si, en outre, c'est parmi de puissants combats du cœur, des angoisses poignantes d'espérance et de crainte, des tourmentes de pensées, d'amour et de désir; si, pour prendre une figure qui vous est familière, c'est parmi les éclats du tonnerre et des éclairs, et sur les ailes de la tempête, que la vérité révélée perce et s'abat sur les esprits, alors avec de profonds étonnements il y a de saints tremblements, et la religion arrive au cœur pleine de sublimes abaissements.

La raison n'a pas de ces surprises, parce qu'elle n'a pas de ces spectacles; elle n'a pas de ces admirations, parce qu'elle n'a pas de ces miracles. La vérité lui vient en quelque sorte plus naturelle, plus humaine: il n'en est pas de même de la foi, pour laquelle elle est plutôt surnaturelle, surhumaine : non que pour cela elle ne soit pas toujours la même vérité, mais parce qu'elle paraît de l'une à l'autre avec un caractère, sous un jour et sous un aspect différents.

De la différence des solutions à celle du langage qui la représente, la relation est étroite. En effet, comme, d'une part, l'intelligence à l'état de réflexion, et grâce à la manière dont elle se possède et se gouverne, est en grande partie soustraite aux mouvements de la passion, des sens et de l'imagination, et que de l'autre, au contraire, faute d'une suffisante liberté, elle y demeure fortement engagée et soumise; comme penser est avant tout ici sentir, aimer, prier et aspirer, et là chercher, discerner, définir et expliquer, non pas sans doute en l'absence de toute espèce d'émotion, mais seulement avec ce qu'il y a de plus contenu dans l'émotion, il s'ensuit que, quand les dogmes et les doctrines s'expriment, c'est en paroles et d'un ton qu'on ne saurait assimiler. Le style de la figure, de l'image et de la couleur du vif et prompt sentiment, de l'enthousiasme et de la divine inspiration, n'appartient pas à la science; et celui de la simplicité, de la précision, de la rigueur et de la clarté philosophiques, en un mot de l'abstraction, ne convient pas à la religion.

La religion est, si on me permet de le dire, la poésie des choses saintes; elle ne doit donc pas, quoiqu'elle parle des mêmes sujets que la philoso-

phie, en parler dans le même langage, mais elle a ses façons de dire pour ses façons d'affirmer : prophète, apôtre et prêtre, elle a ses accents, ses chants, ses hymnes et ses discours inspirés ; elle a ses *écritures*. La philosophie a une langue faite à dessein pour ses axiomes, ses définitions et ses principes, ses démonstrations et ses systèmes ; elle a les formes de la science pour des idées scientifiques.

Mais la foi et la raison se distinguent encore l'une de l'autre par le nombre et l'action des hommes qui les représentent et les répandent dans la société.

Pour l'une, en effet, d'abord ils sont plus nombreux que pour l'autre, et on le comprend aisément : croire même en inspiré, en prophète et en poëte, est chose plus prompte, plus facile, et par conséquent plus commune, que savoir et expliquer le principe et la loi des choses ; mais surtout croire simplement et sans un don particulier et extraordinaire de la Providence, croire par tradition et imitation plutôt que par propre intuition, est un état d'esprit auquel tout le monde peut atteindre, surtout dans les temps, soit de grande nouveauté, soit de grand renouvellement en matière de religion. Dieu suscite et multiplie alors avec une merveilleuse rapidité ces élus de tout rang qu'il envoie de toutes parts porter et propager sa féconde parole. D'une seule touche de sa grâce, il en fait naître des multitudes.

Il n'en est pas de même de la raison, dont le propre est de philosopher : car philosopher est difficile, et le difficile n'est jamais le partage du grand nombre. En soi, la philosophie n'est pas chose du vulgaire ; et, sans être un privilége, elle n'est pas non plus le droit commun ; elle n'est interdite à personne,

mais elle est difficilement accessible. On l'a nommée une aristocratie; le mot est juste, pourvu toutefois qu'il n'entraîne aucune acception de faveur arbitraire, car elle n'est que le prix de l'effort et de l'étude, et dans le pays des idées on ne naît pas patricien, on le devient seulement, et cela, au moyen des plus durs et des plus constants travaux. C'est donc une institution à laquelle Dieu, dans sa sagesse, a mis de telles conditions, qu'elle ne saurait jamais véritablement devenir très-populaire.

Mais cette différence de nombre entre les représentants de la loi et ceux de la raison, en trahit une d'action qu'il est important de bien reconnaître.

Les premiers, en effet, par suite même du principe qui les anime et les dirige, ont des moyens d'impression que ne sauraient avoir les autres : c'est la prière en commun; c'est le chant qui l'exprime et la soutient à la fois; c'est le temple avec ses pompes; ce sont la prédication, le conseil, l'assistance, l'étude et le soin des consciences. De là leur puissance pour accomplir par eux-mêmes et faire accomplir aux autres ces œuvres singulières d'enthousiasme et d'amour, ces prodiges de pitié, de charité et de patience, ou d'énergique dévouement et de sublimes sacrifices, qui font le triomphe de la religion.

Mais la philosophie a aussi le sien, et des hommes qu'elle éclaire elle fait quelque chose de mieux que des rêveurs et de vains esprits; elle fait, du moins quant aux meilleurs, des penseurs et des sages. Sans doute ils valent toujours plus par le conseil que par l'entraînement, et par la réflexion que par l'inspiration; cependant ils ont aussi, quoique plus contenu, leur saint et profond enthousiasme. Qui le refuserait

à Socrate, à Platon, à Aristote? Qui le refuserait également à Descartes et à Leibnitz? Partout où il y a de la grandeur, il y a aussi de l'amour, et de nobles et rares intelligences sont toujours bien animées quand il s'agit de la vérité, qu'elles le soient par la science ou par le sentiment.

Les philosophes ont donc aussi leur valeur au sein des sociétés ; seulement elle n'a pas la même efficace et le même caractère que celle des hommes de foi.

Ainsi le veut la nature des choses. Philosophes, ils ne sont pas prêtres; ils n'en ont pas la mission, ni par conséquent l'action; ils n'ont pas, pour se mettre en communion de pensée avec les âmes, la prière, la poésie, le temple, le sacerdoce; ils n'ont que le raisonnement, les théories, les livres, les écoles et les académies; toutes choses qui s'adressent moins à la foule qu'à l'élite, et n'ont que lentement cette large popularité dont au contraire la religion se voit d'abord investie. Toutefois, c'est encore là une incontestable vertu : c'est celle même des idées, qui, quand elles ont qualité, c'est-à-dire, avant tout, vérité et simplicité, pour intéresser à la longue et toucher le sens commun, finissent par passer des esprits dans les mœurs, des mœurs dans les lois, dans toute la vie sociale, qu'elles modifient profondément. C'est ce que fit la philosophie française, de plus près au XVIIIe siècle, mais déjà, quoique de plus loin, au XVIIe lui-même : car durant ces deux grands âges, grâce à toute la suite de son fécond et brillant développement, elle sut gagner tellement le cœur de la nation, que, les conjonctures y aidant, quand le moment fut venu, elle se déclara énergiquement en cette grande révolution dont nos pères eurent la gloire

parmi de terribles épreuves, et dont nous, plus heureux, nous recueillons les bienfaits. Et je prends d'autant plus volontiers cet éclatant exemple, qu'on ne saurait sans confusion soutenir qu'ici encore c'est la religion, et non la philosophie, qui a eu le grand rôle : car, si l'on prétendait que c'est de l'une, et non de l'autre, que nos nouvelles institutions tiennent surtout ce qu'elles ont en elles de plus vital et de plus pur, je veux dire ces principes de fraternité, de liberté et de respect de l'humanité, qui en font en effet la force, il y aurait d'abord à répondre que ces principes sont de ceux qui appartiennent en commun à la philosophie et à la religion, et que, la première les eût-elle empruntés à la seconde, elle aurait du moins le mérite de se les être appropriés, de manière à les avoir seule et en son nom traduits, pour notre bonheur, en règles de gouvernement et en maximes d'État. Or, c'est là qu'a été vraiment l'action politique et sociale. Ajouterai-je qu'à regarder les hommes mêmes qui alors préludent ou président aux événements par les idées, et à des titres différents, précurseurs, promoteurs, directs ou immédiats auteurs, y prennent la meilleure et la plus constante part, on ne compte pas précisément les chefs de l'Église, mais bien les maîtres ou les propagateurs de la libre pensée moderne; je n'en ai guère besoin, puisque les noms le disent d'eux-mêmes, et que Descartes, Voltaire, Montesquieu et Rousseau, ne sont pas, à coup sûr, des *pères* et des *docteurs*, à moins qu'on ne l'entende de la philosophie elle-même, qui fut en effet, si on me permet de le dire, la religion qu'ils servirent.

Enfin, mais c'est peut-être trop insister sur ce

point, pourquoi, si c'eût été la religion agissant par l'Église, son organe dans l'État, qui eût fait notre révolution, ne s'y serait-elle pas mieux marquée, mieux établie, mieux développée? Pourquoi ne s'y serait-elle pas mieux mêlée pour la tempérer en son sens et la conduire selon ses vues? Pourquoi l'aurait-elle laissé aller, s'émanciper et passer à une discipline si différente de celle de son propre gouvernement? Pourquoi l'aurait-elle reniée? C'est qu'en effet elle ne l'a pas voulue, c'est que sincèrement ce n'était pas à elle à la vouloir, mais bien à la philosophie, qui seule a des desseins en matière de liberté. La religion n'est pas plus faite pour conduire les sociétés aux révolutions philosophiques que la philosophie à son tour aux révolutions religieuses. Elles n'ont du moins l'une et l'autre qu'une participation indirecte aux changements sociaux qui ne sont pas leur fait propre. De telle sorte, par exemple, que, si la science païenne a été pour quelque chose dans l'avénement du christianisme, un autre principe y a été bien autrement actif : la foi, une foi nouvelle, quoique née d'une foi antique, et qui en même temps qu'elle en sortait, la tempérait et l'épurait en y ajoutant quelque chose de plus expansif et de plus doux. De là le christianisme plus large que le judaïsme, dont il dérive cependant bien plus abondamment que d'aucun système ancien. De même notre révolution, qui, comme toute notre civilisation, vient sans doute en principe d'un élément chrétien, mais qui en vient préparée, conduite et déterminée par la philosophie elle-même, à l'œuvre depuis deux siècles pour la donner enfin toute faite à celui-ci.

Je me bornerais à ces observations sur la différence de l'action des hommes de la raison et de la foi au sein des sociétés, si je ne trouvais ici l'occasion de répondre à une objection que l'on fait, ce me semble, sans justice, aux philosophes.

Les comparant aux prêtres, on leur reproche de n'être pas comme eux les instituteurs, les guides, l'appui assidu du peuple, les consolateurs de ses misères, les gardiens de ses mœurs, les magistrats en un mot de ce ministère de charité dont est plus particulièrement investi le sacerdoce.

A part ce qu'il peut y avoir d'excessif et de faux, ou de purement personnel, dans cette accusation, je ne ferai point difficulté de reconnaître ce qu'elle a en elle-même de fondé ou de vraisemblable; je demanderai seulement à l'expliquer et à le justifier.

Ainsi il est très-vrai que les philosophes, comme tels, ne sont pas parmi le peuple au même titre que les prêtres; mais je me hâte d'ajouter que telle n'est pas leur mission, et qu'ils en ont une autre, qui, sans être exclusive des œuvres de religion, ne s'y renferme cependant pas comme celle du sacerdoce. Il y a dans la grande famille humaine deux sortes d'éducation, deux ordres de civilisation, deux disciplines des mœurs distinctes, quoique en harmonie : celle des forts et celle des faibles, celle de l'élite et celle de la foule; l'une qui agit surtout au moyen de la science, l'autre à l'aide du sentiment. Eh bien! dans la large distribution que Dieu a faite à ses élus du travail général de la conduite de l'humanité, il a départi aux philosophes le soin de la première, et aux prêtres, de leur côté, celui de la seconde; aux uns comme aux autres il a imposé

charge d'âmes, mais en distinguant et en divisant convenablement le fardeau, en n'exigeant pas tout de tous, mais de ceux-ci une chose, et de ceux-là une autre, afin de mesurer les devoirs aux pouvoirs, et les emplois aux dons : car il n'y a que Dieu qui suffise à tout, parce qu'il est infini. Mais l'homme, qui est borné, est condamné à se partager, heureux encore quand dans le partage il ne reste pas trop au-dessous de la tâche qui lui est échue! C'est ainsi que les philosophes ont à côté des prêtres leur place marquée dans ce monde, et que, pour ne pas y faire ce qu'y font leurs émules, ils n'en ont pas moins comme eux leur utile concours aux vues de la Providence.

Je ne sais si, à la suite de ces considérations, j'en devrais présenter une autre de moindre poids sans doute, mais qui a cependant aussi son intérêt. La vie du prêtre est une vie d'œuvres, et même jusqu'à un certain point d'affaires, spirituelles avant tout, mais aussi temporelles; celle du philosophe appartient plus à la spéculation et à la pure pensée. Comment les concilier entre elles? Comment bien réunir en soi toutes les conditions de l'action à toutes celles de la méditation, toutes les sollicitudes de la pratique à toutes les curiosités de la science? Où trouver, pour suffire à de telles occupations, assez de loisir et de force? Certes, j'admirerais Descartes, instituteur de l'enfant, visiteur du pauvre, dispensateur parmi le peuple de secours et de bons conseils ; mais je le comprendrais difficilement lorsque je saurais, d'autre part, ses longs jours de dévotion, qu'on me passe le mot, donnés dans la solitude sans distraction aux idées. J'admirerais éga-

lement Leibnitz allant, comme l'humble pasteur des campagnes, consoler les affligés et soutenir les faibles; mais je me l'expliquerais avec quelque peine, quand je le verrais d'un autre côté se condamner courageusement, pour rendre à l'humanité un de ces signalés services qui sont aussi de bonnes œuvres, le service d'une grande découverte ou de quelque haute vérité mieux éclairée et mieux démontrée, se condamner, dis-je, à passer ses jours et ses nuits sur ce siége d'études et de travaux sans fin, qu'il ne quitte pas même pour la nourriture et le sommeil.

Voilà, je crois, ce qu'on pourrait répondre à ce prétendu grief, qu'on n'élève contre les philosophes que par suite d'une injuste et fausse préoccupation.

Si maintenant, reprenant, avec la dernière différence que j'ai indiquée, celles que j'ai successivement reconnues entre la foi et la raison, je cherche à les embrasser d'un coup-d'œil général et à les expliquer par un principe qui s'étende à toutes également, je ne crois pas me tromper en disant que tout y tient d'une part à l'absence, de l'autre à la présence de la libre activité.

La foi, en effet, n'est pas libre, ou du moins elle se possède peu; elle n'est pas à elle, elle est à Dieu, qui la met et la meut en nous au gré de ses conseils; elle n'a pas le gouvernement et la conduite d'elle-même : c'est un autre qui les a, c'est d'un autre qu'elle reçoit son impression et sa direction; elle a ainsi quelque chose de l'intelligence qui s'aliène; seulement, je me hâte de le dire, comme c'est ici Dieu qui l'enlève à elle-même et le vrai qui la transporte, l'aliénation, qu'on me passe le mot

en vue de la rigueur que j'y apporte à dessein, n'est pas extravagance, mais inspiration du ciel, mais sagesse inspirée : ce n'est pas, quoique sans liberté, un déréglement, mais un bon mouvement, une maladie, mais une espérance, un fécond et divin commencement de la pensée appelée à l'être.

Si j'étais aussi hardi que celui qui, par un terme énergique et profond, la nommait, avec enthousiasme et sainteté à la fois, une folie, la folie de la prédication, la folie de la croix, je lui donnerais même nom; mais, afin d'éviter toute fausse et fâcheuse interprétation, je dirai seulement qu'elle est dans son éclat une sublime intuition de l'esprit, soudain ravi par la présence de la vérité extraordinairement révélée.

La foi ne se possède pas, et c'est parce qu'elle ne se possède pas qu'elle n'est maîtresse de rien, ni de son objet, ni de son penchant, ni de ses opérations, ni de ses résultats, ni enfin de ses manifestations, et qu'en tout elle se développe avec le plus entier abandon. Là est le trait distinctif qui se marque et reparaît dans toute la variété de ses points de vue.

La raison, au contraire, se possède beaucoup mieux, et quoiqu'elle dépende toujours de celui dont tout relève, et qu'elle ait comme toute chose ses lois constantes et nécessaires, elle a cependant sous ce maître et sous l'empire de ces lois une puissance de se déterminer et de se diriger par elle-même qui fait qu'elle s'appartient autant qu'il est donné à une nature finie. C'est ainsi qu'elle s'élève laborieusement à la science, ou que, quand elle s'en écarte, elle peut y revenir, se redresser et se corriger par un

meilleur emploi de ses forces. En sorte que, quand elle pèche, ce n'est pas parce qu'elle se possède, mais parce qu'elle se possède mal. En pleine possession d'elle-même, elle serait infaillible, parce que rien ne l'empêcherait de suivre fidèlement la loi de sa nature. La possession, voilà sa perfection, car c'est quelque chose d'aussi pur et en même temps de plus assuré que la simple spontanéité. C'est ce qu'entend Malebranche, lorsqu'il dit quelque part :

« Outre que la foi ne s'étend qu'à un certain nombre de vérités, l'évidence seule éclaire parfaitement l'esprit. » (*Médit. chrét.*) Et ailleurs : « La foi est véritablement un grand bien, mais c'est qu'elle conduit à l'intelligence.... La foi sans intelligence, la foi sans lumière, ne peut rendre solidement vertueux : c'est la lumière qui perfectionne l'esprit et règle le cœur. » (*Traité de Morale.*)

Se posséder ou ne pas se posséder, tel est en deux mots le principe de toutes les différences de la raison et de la foi, comme celui de leur ressemblance, c'est d'être l'une et l'autre, quoique avec des caractères différents, la faculté du vrai.

Si maintenant de toutes ces ressemblances et de toutes ces différences reconnues et expliquées nous voulons tirer quelques conclusions sur l'ensemble des rapports qu'elles constituent entre la foi et la raison, que pouvons-nous affirmer? qu'elles sont opposées entre elles? Rien ne serait moins exact, puisqu'au fond elles s'accordent dans tout ce qu'elles ont d'essentiel, et que leur diversité, entendue comme elle doit l'être, non-seulement n'empêche pas, mais relève plutôt et fait hautement ressortir

leur profonde unité. Il n'y a certes pas opposition là où il y a similitude d'objet, de tendance, et même, jusqu'à un certain point, de fonctions et d'effets. Il ne peut donc y avoir entre elles répugnance et combat : autrement, pour rappeler les expressions de Leibnitz, ce serait le combat de Dieu contre lui-même, et Dieu ne combat pas contre Dieu, pas plus que l'ordre contre l'ordre; mais en Dieu et dans l'ordre tout s'unit et se concilie, la raison et la foi, ainsi que tout le reste, et mieux peut-être que tout le reste, parce qu'elles résident comme une même faculté dans ce qu'il y a de plus un au monde, la simplicité de l'âme humaine.

Que si cependant parfois elles paraissent se contrarier, il faut bien voir quelle est cette espèce de contrariété. Si elle n'est qu'extérieure et ne consiste que dans les mots, il faut y prendre garde, et, pour ne pas s'y laisser tromper, chercher l'esprit dans la lettre, la pensée dans la forme, et, sous l'apparence de la division, la convenance qui y est cachée. Grâce à ces précautions, on ne devra plus être arrêté par de vaines et frivoles difficultés, qui disparaîtront devant une sage et discrète interprétation.

Si au contraire il arrivait que l'opposition fût réelle, et que la foi eût décidément des affirmations contre la raison, ou la raison de son côté des propositions contre la foi, que faire alors et quel parti prudemment adopter? Il y en a un premier, mais extrême et téméraire, au fond du reste impraticable, qui revient, sous prétexte d'impartialité et d'équité, et pour ne pas paraître accorder plus à l'une qu'à l'autre, à tout refuser à toutes deux, et à décider

le procès par une double dénégation. C'est celui qu'a pris Bayle, par un de ces jeux d'esprit auxquels sa flexible logique et sa souple érudition se prêtaient peut-être mieux que sa sérieuse conscience; il a ainsi éconduit sans plus d'égards ni de respect la philosophie et la religion, et parce que, selon lui, elles ne s'entendaient pas entre elles, il les a mises toutes deux également hors de cour. Or il y avait une autre manière de leur rendre justice : c'était d'abord d'admettre que d'un côté ou de l'autre était la vérité, c'était ensuite de chercher quel était ce côté.

Là était la sagesse, mais il ne sut pas la suivre, et il aima mieux se laisser aller à un double scepticisme que de s'arrêter à une sévère, mais judicieuse critique. Tâchons de ne pas l'imiter et d'échapper, s'il se peut, à un doute qui ruine tout, pour nous réfugier dans un équitable et libre éclectisme. Si donc nous avions sérieusement à décider entre un dogme et une doctrine que nous ne pourrions accorder, que devrions-nous faire avant tout? Comme je viens de le dire, supposer la vérité; puis, la vérité supposée, juger si c'est ici ou là qu'elle réside et se trouve, et en quelle mesure elle s'y trouve.

Je sais bien tout ce qu'il pourrait toujours y avoir d'embarras dans une telle décision; mais comme, après tout, il s'agirait de prononcer, soit entre la foi pure et sincère et la raison égarée, soit entre la droite raison et la foi corrompue, nous finirions bien par sortir de cette pénible alternative, et, à force de discrétion, par faire choix du meilleur. Leibnitz à cet égard nous serait de bon exemple, et nous

ferions sagement d'imiter sa conduite, en nous réglant par ses maximes.

Du reste la foi et la raison ne sont pas naturellement opposées, et, quand elles le deviennent, c'est par accident, par corruption et contre leur première institution; par principe, elles se concilient. Mais comment se concilient-elles? Est-ce par suite d'une telle relation que l'une soit subordonnée à l'autre, et l'une réduite à l'autre?

A cette nouvelle question, il y a aussi une réponse à faire dans le même sens, à peu près, que celle qui vient d'être proposée. Il s'agissait, en effet, d'abord d'un absolu scepticisme qui portait coup en même temps à la philosophie et à la religion. Il s'agit maintenant d'une autre espèce de scepticisme, de moitié moindre en apparence, et qui semble se borner à sacrifier seulement la foi à la raison, ou la raison à la foi; mais, alors qu'il feint d'épargner dans ses attaques celle-ci ou celle-là, il n'en est pas moins au fond destructeur de toutes deux, car elles sont solidaires, et, filles de l'esprit humain, elles souffrent chacune en particulier des atteintes portées à l'autre.

Il y a donc à repousser aussi cette demi-négation, qui ne tolère l'affirmation qu'à la condition de l'amoindrir, et ne conserve d'une main que pour renverser de l'autre, et voici en deux mots ce qu'il y aurait à lui opposer : Ramener la foi à la raison ou la raison à la foi, c'est d'abord les confondre, et il faut les distinguer. C'est ensuite sacrifier, soit celle-ci à celle-là, soit celle-là à celle-ci, et il ne faut rien sacrifier, mais, en conciliant tout, tout conserver. Il faut avoir même respect pour la religion et la

philosophie, et les tenir toutes deux pour également excellentes, quoique à des titres différents, pourvu toutefois qu'elles restent ce qu'elles sont par leur nature, deux justes applications de l'intelligence humaine à Dieu et à la vérité. Oter l'une ou l'autre à l'homme, quelle que fût celle qui périt, serait, de si faible qu'il est déjà, le faire plus faible encore, et lui enlever l'un des deux appuis que la Providence lui a mis en main pour se soutenir, tantôt dans sa confiante spontanéité, tantôt dans sa laborieuse et inquiète liberté.

Dieu a bien fait ce qu'il a fait, et quand il nous a donné la religion pour croire, et la philosophie pour entendre, ce n'a pas été afin que nous vinssions de notre chef mutiler une telle œuvre et en retrancher arbitrairement soit une partie, soit l'autre. Et que gagnerions-nous à retirer, ou la croyance aux fidèles, ou la science aux philosophes? En aurions-nous mieux servi les dogmes ou les doctrines, et toute cette réduction, en quelque sens qu'elle se fît, ne reviendrait-elle toujours pas à une fâcheuse privation?

Laissons donc à chacun, aux savants comme au peuple, les lumières qui leur conviennent, et, en vue d'une simplicité qui n'aurait rien que d'arbitraire, n'exaltons pas la foi au prix de la raison, ni la raison à son tour aux dépens de la foi; ce serait, des deux côtés, même excès, même erreur.

Il ne faut pas ramener la religion à la philosophie, ou la philosophie à la religion; mais d'autre part il ne faut pas non plus absolument les séparer. Comme je l'ai déjà rappelé plus haut, Spinoza l'a tenté, en vue de leur mutuelle et paisible indépen-

dance. L'intention était bonne, mais le moyen vicieux : car il ne faut jamais, même pour une bonne fin, aller contre la vérité; or c'est y aller certainement que de diviser ce qui n'est qu'à distinguer, que d'isoler ce qui se rapproche. Pour mieux établir entre elles sur le pied d'égalité et de mutuelle liberté la foi et la raison, on a voulu les placer l'une à l'égard de l'autre dans tel éloignement, qu'elles n'eussent plus rien de commun. C'était rompre tout commerce entre elles au lieu de les allier; c'était leur donner à toutes deux une fausse et vaine indépendance; c'était de plus les amoindrir, parce que c'était les borner, et, de grandes qu'elles sont par elles-mêmes, les faire petites de peur de contact : arrangement trompeur à la fois et impossible, car jamais on ne fera que la religion et la philosophie restent étrangères l'une à l'autre, puisqu'il est vrai qu'en tant de points leur domaine est le même. Ce sont deux branches du même arbre; vous aurez beau les écarter, elles n'en auront pas moins mêmes racines et même tronc; elles n'en seront pas moins unies au fond de l'esprit humain, qui ne se laisse pas diviser, et garde entier et ferme ce qu'il a reçu de la Providence de jets vigoureux et sains. Quand donc, par l'effet des passions qui nous assiégent, vous les voyez s'agiter, s'ébranler l'une contre l'autre, intervenez prudemment par la politique et les lois pour empêcher qu'elles ne se froissent, ou plutôt que les individus qui les pervertissent et les corrompent ne se heurtent violemment; mais ne les divisez pas pour les tenir à distance, ne les faites pas de votre main ce que Dieu ne les a pas faites : vous le tenteriez en vain.

La religion et la philosophie ne peuvent pas plus se séparer que se passer l'une de l'autre. L'union leur est naturelle comme elle leur est salutaire. J'en voudrais donner encore une preuve.

On sait dans quelles relations elles sont chronologiquement. L'une commence et l'autre suit; l'une vient avant et l'autre après. De l'une à l'autre il y a succession; mais non pas cependant de manière qu'il n'y ait pas aussi, à un certain point de leur existence, concours et simultanéité. Je m'explique. Quand, dans l'histoire de l'esprit humain, le temps de la philosophie est arrivé, celui de la religion n'est pas pour cela passé : la religion dure encore, et n'est pas près de finir; que dis-je! elle ne finira pas, et on peut affirmer qu'elle a, quoique avec des vicissitudes, son assurée perpétuité.

Non, la religion n'aura pas son heure dernière, son terme extrême et fatal. Elle pourra avoir, comme elle a déjà eu, et cela pour plus de vérité et de perfection encore, ses développements variés et ses heureux renouvellements; mais, en possession du monde, elle ne le quittera pas, elle y restera pour y être ce qu'elle y a toujours été, la science des faibles et leur constant appui; elle y restera comme les faibles eux-mêmes, auxquels elle est nécessaire; et les faibles ne passeront pas, car c'est le fonds de l'humanité : elle ne passera pas davantage. Et que deviendraient, si elle leur manquait, toutes ces âmes nées pour la foi, et auxquelles ne peut convenir la science? Ames des simples et des ignorants, des enfants et des femmes, toutes âmes que la Providence n'a point abandonnées, qu'elle a au contraire entourées de soins particuliers, que deviendraient-

elles, si, incapables d'intelligence et de raisonnement, elles n'avaient pas pour se conduire la croyance et le sentiment? Non, encore une fois, tant qu'il y aura de ces âmes, et il y en aura à tout jamais, la religion ne passera pas. Malebranche a dit un mot qui serait bien hardi, si ce n'était pas chez lui conséquence de système plus qu'audace de pensée. Il a dit : « La foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement. » Ce mot, je ne voudrais pas le redire, au moins sans tempérament. Si donc, selon ce qu'il exprime, il devait arriver qu'un jour la foi passât, et que l'intelligence seule restât, ce ne serait pas certainement dans ce monde, et aux conditions où s'y trouve le plus grand nombre des esprits; ce serait dans un autre ordre de rapports, et au moyen de facilités singulières et nouvelles que Dieu accorderait à tous, aux faibles comme aux forts, pour saisir et comprendre la vérité tout entière, et habiter familièrement cette région des idées, ouverte à tous indistinctement.

Ici-bas la foi ne passera pas; mais d'autre part non plus l'intelligence ne passera pas. La philosophie ne périra pas. Elle restera comme l'élite à laquelle elle est destinée; et l'élite est dans l'humanité tout aussi bien que la foule : car l'humanité, c'est tout ensemble les grands et les petits, les forts et les faibles; c'est la société de toutes les âmes, depuis les plus humbles jusqu'aux plus élevées. C'est pourquoi la philosophie lui demeurera, se transformant aussi et se renouvelant à propos pour le besoin des esprits; elle lui demeurera, parce que son absence serait une calamité sociale, qui atteindrait même les âmes dont la foi fait la vie : car des philosophes et des sages

il va toujours, quoique de loin, quelque chose de bon, même aux plus faibles. Elle lui demeurera tant qu'il y aura de ces natures de choix qui se règlent surtout par la science et la raison. Or il y aura de ces natures tant que la Providence ne se lassera pas de donner à la terre des génies tels que Platon, Aristote, Descartes et Leibnitz; et la Providence ne s'en lassera pas, car elle aime qui l'aime, elle aime qui la recherche, l'étudie, la comprend, elle se plaît au philosophe comme en une de ses plus pures représentations. Quand elle a fait l'homme à son image, elle a fait en particulier le sage. Or elle ne l'a pas fait pour le perdre, mais bien pour le conserver. Et elle ne peut le conserver que par et avec la sagesse, que par et avec la philosophie.

Si donc il en est ainsi, si telles sont dans le temps la place et l'action de la religion et de la philosophie, ne peut-on pas en conclure, indépendamment des autres motifs que nous avons pour y croire, qu'elles n'y sont pas, par leur nature, comme deux ennemis en combat, mais comme deux alliés, unis, quoique indépendants, et appelés à concourir, quoique par des moyens différents, à un seul et même but, le bien de l'humanité? C'est là en effet le droit, quels que soient d'ailleurs les troubles que le fait, dans ses excès, y apporte trop souvent; c'est là l'ordre certain, quoique à côté des desseins de Dieu, dont il est l'expression, il y ait la conduite de l'homme, qui, au lieu d'en être toujours l'irréprochable exécution, en est au contraire trop fréquemment la flagrante violation; mais l'harmonie n'en est pas moins dans l'essence et la loi des choses.

Cependant, si la religion et la philosophie ne sont ni opposées entre elles, ni réductibles l'une à l'autre, ni absolument séparées, mais distinctes et unies, comment convient-il que l'État les gouverne toutes deux? C'est là une nouvelle question, que provoque naturellement toute la suite de la discussion à laquelle je viens de me livrer; mais je ne compte pas y répondre, au moins d'une manière développée, et voici franchement pourquoi : ce serait de la métaphysique passer à la politique. Or je ne dédaigne pas la politique : loin de là, je l'estime fort haut; je ne la crains pas non plus, je la respecte au contraire profondément; mais, je l'avoue, je me résigne difficilement à y toucher, parce que je comprends tout ce qu'il y a de délicat à le bien faire.

La politique, c'est l'application énergique, opportune, ferme et prudente, tout ensemble, de la philosophie aux affaires; c'est la philosophie, plus les affaires; ce sont deux grandes occupations en une : beaucoup trop assurément pour qui s'est partagé entre elles et livré exclusivement soit à l'une, soit à l'autre. Or, je le confesse, je suis de ceux qui ont ainsi divisé et limité leur tâche : je me suis plus inquiété de spéculation que de conduite et d'action; je me sens donc plus propre, en ce qui touche la religion et la philosophie, à les juger dans leur essence que dans les intérêts, les passions, les affaires qui s'y mêlent.

Cependant, comme après tout, même par la seule métaphysique, on peut arriver à quelques conclusions qui conviennent à la politique, celles que j'aurais à présenter, quelque peu chimériques si l'on veut, mais du moins conséquentes à la théorie que

j'ai exposée, pourraient, ce semble, se réduire à ces propositions :

D'abord évidemment ce serait un jeu impie, vain et détestable tout ensemble, que de pousser l'une contre l'autre et d'exciter entre elles la religion et la philosophie, afin de les porter par le combat à se détruire mutuellement. L'entreprise, bonne tout au plus à récréer méchamment des esprits indifférents, serait sans doute en dernière fin impuissante autant que téméraire; mais elle n'en serait pas moins pour un temps très-dangereuse aux âmes, dans lequelles elle jetterait la discorde pour le scepticisme, un grand mal pour un plus grand mal, le plus violent des moyens pour le pire des buts. Heureusement que la force des choses, ou plutôt Dieu, qui en dispose, nous sauve d'un dessein et d'un parti aussi insensés.

Mais ce ne serait pas une conduite ni beaucoup plus généreuse, ni beaucoup plus efficace que celle qui, après avoir réduit en théorie la foi à la raison ou la raison à la foi, prétendrait en pratique les soumettre l'une à l'autre, en faisant de l'une une servante et de l'autre une maîtresse, ou plutôt des deux en ne faisant qu'une : car c'est ce qui arrive infailliblement quand on les subordonne de la sorte; on commence par assujettir, on finit par anéantir, et de la simple domination on passe vite à la négation. Ainsi, sur cette pente, on serait bientôt amené à défendre aux philosophes de penser selon leurs lumières, ou aux fidèles, à leur tour, de croire selon leur sentiment, et on finirait par traduire une contradiction en théorie par un acte de tyrannie et de violence en pratique. Leibnitz cite quelque part ces paroles d'un théologien : « La philosophie est une

Agar auprès de Sara, qu'il faut chasser de la maison avec son Ismaël quand elle fait la mutine. » Ne pourrait-on pas les retourner contre Sara à son tour, et dire qu'il faut également l'expulser du logis quand elle fait la revêche?

Mais, qu'on y prenne garde! d'un côté comme de l'autre, la mutine ou la revêche ne sera-t-elle pas le plus souvent celle qui osera penser et parler avec quelque liberté et faire l'acte le plus simple de légitime indépendance? Voilà en effet où en ont été entre elles, où en seraient de nouveau, si même erreur à la fois et même injustice se commettaient, la philosophie et la religion. Quand, méconnaissant à la fois leur nature et leurs droits, on les a voulu faire l'une la servante de l'autre, on a cru les unir, on ne les a que divisées et mutuellement irritées; on les a condamnées à la condition fâcheuse de l'oppresseur et de l'opprimé, et elles en ont eu les passions, les ressentiments et les torts. Était-ce les bien entendre et les bien gouverner?

Mais un autre moyen a été encore proposé, plus heureux en apparence et surtout plus bienveillant, qui cependant au fond n'est pas beaucoup plus satisfaisant, parce qu'il n'est pas beaucoup plus d'accord avec le vrai. Afin de faire régner la paix entre la religion et la philosophie, on a pensé qu'un bon expédient serait de les déclarer indépendantes, et indépendantes jusqu'à une entière et absolue séparation. Mais quelles seraient les conséquences d'une telle disposition? Ce serait avant tout la nécessité de définir le champ délimité dans lequel on prétendrait les renfermer l'une et l'autre.

Or, quel serait ce champ? qu'y mettrait-on ou

qu'en retirerait-on ? serait-ce Dieu ou l'homme, ou le monde ? la vérité ou la piété ? les choses qui sont à penser ou celles qui sont à faire ? Quels seraient les motifs d'admission ou d'exclusion ? et à quels arrangements quelque peu convenables pourrait-on s'arrêter ? Ensuite comme, ces limites une fois déterminées, de quelque manière qu'elles le fussent, il faudrait les faire respecter, ne serait-on pas condamné à y ramener par la force celle des deux qui prétendrait les franchir et s'en écarter, ou peut-être même toutes les deux ? En sorte qu'après leur avoir dit : Voilà votre cercle tracé, vous n'en sortirez pas, il faudrait le plus souvent, pour être conséquent à ces paroles, faire violence à la vérité, séparer ce qui est uni, rompre des rapports naturels, et substituer à un ordre vrai un ordre arbitraire et vain ; ce ne serait pas là, si l'on veut, la guerre et l'esclavage, mais ce seraient certainement l'indépendance et la paix à de telles conditions, ce seraient un tel abaissement et une telle diminution de la philosophie et de la religion, que ni l'une ni l'autre, pour peu qu'elles fussent fidèles à leur nature, ne se résoudraient tranquillement à une telle situation, et que bon gré mal gré elles aspireraient et reviendraient à une plus juste possession de leurs attributions et de leurs droits. Dût s'en mêler la révolte, elles finiraient par se soustraire à un gouvernement qui, sous l'apparence d'une accommodante équité, les blesserait si profondément.

Resterait un dernier parti plus sage à la fois, ce me semble, et plus facile que tous les autres, quoiqu'il ne fût cependant pas sans ses difficultés. Il s'agirait, avant tout, non-seulement de ne pas mettre

aux prises, pour leur ruine mutuelle, et dans un perfide dessein d'hostile scepticisme, la religion et la philosophie, mais de les appeler au contraire ou de les rappeler avec confiance à la concorde et à l'harmonie; il s'agirait ensuite de les y maintenir sur le pied d'une égale et juste liberté, et par conséquent de les laisser se distinguer sans s'opposer, s'unir sans se confondre, et surtout sans se subjuguer ni s'opprimer; en tout il s'agirait de les traiter selon la vérité.

Seulement, comme si en elles-mêmes elles nous viennent de Dieu, elles ne nous en viennent toutefois qu'en se faisant semblables à nous, qu'en se faisant hommes comme nous, sujettes par conséquent à la passion, à l'intérêt, à l'intrigue et à la faction, il importerait de bien tenir compte de ce double caractère, et de les considérer constamment comme des choses divines, mais tombées dans l'humanité, et de les gouverner d'une part avec égard et respect, et de l'autre avec fermeté, prudence et habileté, afin de rendre ainsi à Dieu ce qui appartient à Dieu, et à l'homme ce qui appartient à l'homme.

Voilà selon quelles vues, spéculatives sans doute beaucoup plus que pratiques, je ne me le dissimule pas, mais je ne veux pas autre chose, je comprends que peut se régler la conduite de l'État envers la philosophie et la religion. D'autres vues plus particulières, plus voisines de l'application, seraient sans doute d'un intérêt plus sensible et plus présent; mais elles sortiraient du domaine de la pure métaphysique, et je vous ai fait à cet égard ma profession sincère. La politique n'est pas sans doute quelque chose de mieux que la philosophie, car c'est aussi

de la philosophie; mais c'est la philosophie engagée dans le gouvernement des hommes, et, pour en bien parler, il faut savoir deux choses : la conduite des passions par les idées, des intérêts par les principes, de l'humanité par la sagesse. Or, cet art est difficile autant qu'il est élevé; quand on y veut toucher, il faut y toucher en maître, sous peine d'en abuser. C'est pourquoi je m'abstiens, et je n'aurais plus rien à dire, si, avant d'achever, je n'avais encore à exprimer un sentiment qui ne fera au reste, je l'espère, qu'affermir dans les esprits l'impression qu'a pu y produire toute la suite de cette discussion : je veux parler de la peine, de la peine profonde, et souvent pleine d'angoisses et de découragement, mais mêlée aussi parfois de confiance et de bon espoir, que m'ont coûtée la méditation et l'exécution de ce travail. Cette peine, je l'ai longuement éprouvée, et j'avouerai même que ce n'est pas sans quelque force de constance que je l'ai enfin surmontée. Elle me venait d'une pensée qui ne m'a jamais quitté. J'avais à toucher en même temps aux deux plus saintes choses établies de Dieu parmi les hommes pour les guider dans la vie, la religion et la philosophie : l'une qui, dans le plus pur et le dernier de ses divins développements, est la loi du chrétien, la tradition de nos pères, la communion de nos frères, le principe vivifiant de toute notre civilisation; l'autre, qui ne nous est pas moins sacrée, parce que, dans ce qu'elle a également de meilleur et de plus complet, elle est la satisfaction et la règle des plus hautes intelligences, et par conséquent aussi un principe supérieur d'avancement et de progrès. J'avais à ne pas les méconnaître, à ne pas les mésestimer,

mais à les comprendre et à les honorer selon l'ordre et le vrai. Et j'étais embarrassé et comme troublé d'une telle tâche; non pas certes quant aux intentions, dont j'étais bien sûr en moi-même, mais quant aux moyens de les bien suivre, sur lesquels je comptais moins. Quelle était donc la cause de ma préoccupation et de mon émotion? C'était la gravité du sujet, la responsabilité qu'il m'imposait : un égal regard donné à la foi et à la raison, auxquelles je devais même justice; c'était le respect des âmes auxquelles je m'adressais, et que je ne voulais pas plus blesser dans leurs sentiments que dans leurs convictions; que je ne voulais pas opposer ni diviser, mais unir, mais amener par la persuasion à une paix sincère et à une ferme indépendance. Voilà ce qui pesait constamment sur mon esprit. Aussi, quand, arrivé au terme de mon travail, j'ai pu sans trop de scrupules reporter mon attention sur les divers points que j'y ai successivement abordés, j'ai repris un peu de confiance et j'ai moins hésité à communiquer et à recommander à mes lecteurs les sérieuses réflexions dont ils m'avaient fourni le sujet. Puissent-elles leur être comme à moi salutaires et bienfaisantes, et je me trouverai bien payé des efforts et des soins que m'a longtemps demandés cette laborieuse étude!

Et maintenant si, par ce que je viens de dire, je suis parvenu à bien déterminer l'esprit de la philosophie par son rapport avec celui de la foi; si, d'autre part, j'ai aussi suffisamment caractérisé l'esprit de l'histoire, j'ai fait les deux choses que je m'étais proposées au début de cette préface, et je pourrais m'arrêter ici; mais j'ai à ajouter quelques mots encore, pour dire quels seront l'ordre et le contenu de

cet *Essai*. Et d'abord qu'on me permette une remarque sur le titre lui-même.

Je publiai, il y aura bientôt vingt ans, un *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au* XIXe *siècle;* j'en publie un autre aujourd'hui sur *l'Histoire de la Philosophie en France au* XVIIe *siècle*. C'est, à la différence près du siècle, avec la même étiquette, le même genre de travail; il est vrai, mais cette différence est à remarquer : en effet, dans la première de ces productions, je traitais de choses de mon temps, je parlais des vivants; or ce n'était pas là une tâche médiocrement délicate. Qui ne le sent? Adversaires ou amis, avoir en face de soi ceux auxquels on doit rendre justice; les entendre de manière qu'ils ne contestent pas vos analyses, et les apprécier de façon qu'ils ne se plaignent pas de vos critiques; leur distribuer sans les blesser, ou les mal satisfaire, le blâme et la louange, et parmi toutes ces écoles qui sont souvent des partis, et des partis à la fois philosophiques et politiques, se montrer, autant que possible, impartial et équitable, est certainement une tâche tout autrement épineuse que celle de discuter et de juger des doctrines qui ne sont plus personnifiées dans tel homme de notre temps, de notre pays, de notre familiarité, mais qui nous viennent de loin, sous la forme d'un livre, et dépouillées de cette sensibilité dont on ne peut guère espérer que les opinions contemporaines soient jamais dégagées. Pour entreprendre l'une, on en conviendra, et je suis le premier à le reconnaître, il fallait véritablement une singulière inexpérience des hommes et des choses, bien peu de prudence, et une rare confiance. L'autre a sans doute sa gravité; elle a l'éminence de

son sujet, la grandeur des systèmes et des hommes auxquels elle se rapporte ; elle a ses dures conditions de recherche et d'examen. Mais du moins elle n'est pas sujette aux inconvénients de la première ; si elle est au fond plus laborieuse, elle est, à cause des circonstances, moins épineuse et moins périlleuse ; si elle exige plus de maturité, elle laisse plus de liberté. Jeune homme, j'ai bien pu commencer par celle-là ; homme fait, je me félicite d'avoir continué par celle-ci.

Il y a, au surplus entre elles, un autre genre de différence, celle d'origine et d'occasion, qui explique suffisamment de ma part chacune de ces tentatives. C'est le journal littéraire, *le Globe*, dont, avec le vrai fondateur, mon ami M. Dubois, je fus un des premiers et d'abord des fort rares rédacteurs, qui m'engagea insensiblement dans cette revue critique des systèmes contemporains ; c'est une chaire, la chaire même dans laquelle, après deux autres de mes amis, M. Cousin et M. Jouffroy, j'ai succédé à M. Royer-Collard, dont le titre m'a imposé cette étude de la philosophie au XVIIe siècle. De l'un de ces modes de publicité ne pouvaient sortir que des articles, composés un peu au jour le jour et en vue d'un public, auquel il fallait faire goûter plutôt qu'approfondir la métaphysique ; de l'autre devait naître une suite de leçons, adressées à un auditoire, qui voulait avant tout être fortement instruit. De là naturellement deux ouvrages, assez différents entre eux, sinon quant à l'esprit même et quant au fond de la doctrine, qui est le même dans tous les deux, du moins quant au caractère de la conception et de la composition, qui, de l'un à l'autre, a varié, et, j'oserais ajouter,

s'est perfectionné. L'un, en effet, ressemble plus à une collection de morceaux empruntés à la presse quotidienne, l'autre à un ensemble de mémoires, nés à loisir dans le cabinet, après un enseignement fait pour des auditeurs qui sont en même temps des juges. Des deux celui-ci tient plus du livre qui demeure, celui-là de la publication, qui a pu avoir, mais aussi perdre son à-propos et sa faveur; rapprochés, ils marquent bien les deux âges de la pensée, et comme les deux manières de l'auteur. L'un annonce plus de maturité, l'autre malheureusement plus de jeunesse.

Mais je laisse le premier, pour ne plus m'occuper que du second, dont je voudrais sommairement indiquer, comme je l'ai dit, le contenu et l'ordre des matières.

Je l'ai intitulé *Essai* et non *Histoire*, de peur de trop m'engager, et pour ne pas promettre plus que je n'ai le dessein de donner. J'aime mieux faire le contraire, moins promettre et plus donner. Je l'ai aussi intitulé *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XVIIe *siècle*, pour me borner, mais non pour me condamner à ne rien dire de l'étranger.

Il en est un peu de l'histoire de la philosophie comme de l'histoire politique; elle a aussi ses épisodes, sans lesquels souvent le récit principal court risque de rester obscur et incomplet. C'est pourquoi, en traitant des affaires de la philosophie en France au XVIIe siècle, j'ai dû plus d'une fois, pour les mieux expliquer, jeter un coup d'œil sur celles du dehors, qui s'y liaient étroitement; comment, en effet, à cette époque, bien comprendre la France sans toucher à l'Angleterre, à la Hollande et à l'Allemagne;

comment parler de Descartes sans rien dire de Hobbes, de Spinoza et de Leibnitz? Le cartésianisme d'ailleurs a, incontestablement dans son bel âge, la vertu singulière de faire que toute la philosophie qui se forme en Europe s'y développe à la suite ou en vue des doctrines qu'il propose, et la France est le théâtre commun où viennent se produire à côté du grand drame qui s'y joue en métaphysique, tous les incidents divers qu'il engendre ou provoque, de sorte que si mon titre ne dit bien expressément que : *La philosophie en France au* XVIIe *siècle;* il dit cependant aussi implicitement tout ce qui se rattache à cette histoire, et dans sa signification à dessein limitée, il est encore assez large.

Cet *Essai* s'ouvre sous le nom d'*Introduction* par un *rapport* fait par moi sur la désignation et avec l'approbation unanimes de la *Section de philosophie*, à l'*Académie des sciences morales et politiques*, au sujet du concours relatif à la *question du cartésianisme*. Ce morceau, auquel je laisse sa forme, parce qu'il eût été peu utile et fort difficile de la changer, est bien en effet une *Introduction*, où, à l'occasion des *mémoires* que j'y suis appelé à juger, je fais une revue générale de tous les points principaux que présente dans son histoire la philosophie cartésienne; c'est cette histoire en abrégé; les détails y manquent, mais les indications générales y sont exactes et sûres; et après l'avoir lue on sera, je pense, bien préparé à suivre dans leur succession toutes les explications particulières qui viendront ultérieurement la développer. Ce *rapport* est déjà mon livre et mon livre ne sera guère que ce *rapport* amplifié : de l'un à l'autre c'est la relation de

l'ordre de la synthèse à celui de l'analyse. L'un est le vrai commencement de l'autre, parce qu'il en est comme le sommaire général et raisonné.

J'entre ensuite en matière par un long morceau sur Descartes, *ab Jove principium ;* c'était mon premier hommage à rendre, ma première étude, mon premier soin; je n'avais pas à hésiter; mais, je l'avoue, il n'a pas moins fallu que la nécessité évidente de débuter par Descartes dans un ouvrage sur le cartésianisme, pour me donner le courage de traiter après tant d'autres un sujet qui laisse aujourd'hui si peu à désirer. Après tout ce qui a été fait et si bien fait à cet égard, j'aurais, si je l'avais osé, décliné une telle tâche, tant je la trouvais à la fois inutile et difficile. Mais j'ai dû m'y résigner comme à quelque chose d'inévitable, et chercher le moyen de m'en acquitter avec le moins de désavantage et de défaveur possibles. Or voici ce que j'ai essayé : après avoir déterminé l'ordre selon lequel je me proposais d'examiner les divers points de la philosophie de Descartes, j'ai recherché et choisi dans la suite de ses ouvrages les textes les plus propres à les mettre en lumière et à les présenter dans leur vrai sens; je n'ai pas craint dans ce dessein de multiplier les citations et de faire parler, autant que je l'ai pu, l'auteur au lieu de l'interprète, le maître au lieu du disciple; et même dans les discussions, avant de paraître en mon nom, j'ai voulu faire intervenir, pour donner leur sentiment, chacun à leur tour, les divers adversaires avec lesquels il a disputé; et j'ai également tenu à leur conserver à chacun, avec leurs raisons propres, leur langage particulier; j'ai été sous ce rapport

mal comprise et qui ne devait pas l'être; d'une erreur née d'une distraction, ou d'une attention peu bienveillante, et qui, intéressant la justice, n'est plus précisément innocente.

Mais j'ai touché, profane, à la matière de la grâce; il est vrai : seulement j'ai eu là mes tentateurs auxquels, je dois l'avouer, il m'était difficile de résister; j'ai eu, je pourrais dire, jusqu'à Descartes lui-même, quoiqu'il ait peu recherché ce genre de questions; mais j'ai très-certainement eu Malebranche, Arnauld, Bossuet, Fénélon et Leibnitz, à l'école desquels il ne m'était guère permis de philosopher, sans aborder à leur exemple la théologie par la philosophie et la dispute de la grâce, par la doctrine de la liberté et de la Providence. Avec quelle réserve, du reste, quelle modération et quel respect l'ai-je fait? C'est ce que je laisse à juger par le *Discours* que j'ai consacré à ces matières : qu'on le lise et qu'on dise si je m'y suis montré téméraire et aventureux.

Il est encore un point délicat et de grande gravité, sur lequel je ne demanderais pas mieux de déclarer ma pensée, si déjà dans cette Préface (page xxv) je ne l'avais pas expressément fait. Il s'agit de la manière dont Dieu se manifeste et se rend comme sensible à nos intelligences. Je prie, s'il le faut, qu'on revienne sur cet endroit pour voir si, en parlant de cette vérité qui tient du mystère, je n'y ai pas apporté, avec toute la sincérité, toute la mesure convenable à un tel sujet.

Mais peut-être au fond, et pour chef unique, suis-je tout simplement accusé de philosophie; ce serait alors très-justement; car, je dois l'avouer, ici je suis coupable, je suis coupable d'aimer, d'honorer la philosophie,

de bien espérer de ses œuvres, de me confier en ses bienfaits; je le suis de l'avoir reçue avec foi de mes maîtres, et transmise avec constance et zèle à mes disciples. Mais je le suis en même temps de rendre à la religion avec justice ce qui lui est dû, tout comme à la philosophie; je le suis de vouloir, non pas les opposer ou les nier l'une et l'autre, mais de les admettre et de les concilier chacune au titre qui leur est propre, dans une même estime et dans une même vénération. Si c'est là mon grand crime, je crains bien que l'*Essai* que je publie aujourd'hui ne soit une nouvelle pièce au procès; je n'ai du moins rien fait pour qu'il n'eût pas ce caractère. Qu'il soit donc ma condamnation; celle-là je ne la crains ni ne la décline : je l'appelle bien plutôt.

ESSAI

SUR L'HISTOIRE

DE LA PHILOSOPHIE

EN FRANCE, AU XVIIe SIÈCLE

ESSAI

SUR L'HISTOIRE

DE LA PHILOSOPHIE

EN FRANCE, AU XVIIe SIÈCLE.

LIVRE PREMIER.

INTRODUCTION.

Comme je l'ai annoncé dans ma préface, cette *Introduction* est un *rapport* que j'ai été chargé de faire à l'*Académie des sciences morales et politiques* par la *section de philosophie*.

Elle est peut-être par cette raison peu convenable, pour la forme, à la composition de l'ouvrage, à la tête duquel je la place; mais, pour le fond, elle s'y rattache si naturellement que je n'ai pas hésité à l'y comprendre comme un morceau qui en marque d'abord avec quelque étendue l'intention et les vues générales; et j'ai d'autant moins hésité dans ce dessein qu'elle m'a paru comme *rapport* réunir des suffrages qui me permettent de la présenter avec plus de confiance au public.

J'aurai par la suite plus d'une occasion de faire

entrer aussi dans cet *Essai* des parties qui ont également subi l'épreuve d'un premier jugement; le même motif me portera à les donner de nouveau sans trop de scrupules.

Voici maintenant cette *Introduction* en la forme que j'ai indiquée [1].

MESSIEURS,

Les sujets, que jusqu'ici vous avez cru devoir proposer pour le concours de philosophie, étaient fort difficiles, fort peu accessibles au commun des concurrents. Ce n'était pas, en effet, chose aisée à tenter que l'examen critique de la *Métaphysique* ou de l'*Organon* d'Aristote. Il y avait à ces études des obstacles de plus d'un genre, et il vous a fallu rencontrer, en France ou à l'étranger, des esprits fort instruits, fort sérieux et fort courageux, pour avoir à qui dignement décerner vos couronnes. La question du cartésianisme exigeait peut-être un peu

[1] Voici quel était le sujet proposé aux concurrents :

1° Exposer l'état de la philosophie avant Descartes;

2° Déterminer le caractère de la révolution philosophique dont Descartes est l'auteur, faire connaître la méthode, les principes et le système entier de Descartes dans toutes les parties des connaissances humaines;

3° Rechercher les conséquences et les développements de la philosophie de Descartes, non-seulement dans ses disciples avoués, tels que Regis, Rohault, Delaforge, mais dans les hommes de génie qu'il a suscités : par exemple, Spinoza, Malebranche, Locke, Bayle et Leibnitz;

4° Apprécier particulièrement l'influence du système de Descartes sur celui de Spinoza et celui de Malebranche;

5° Déterminer le rôle et la place de Leibnitz dans le mouvement cartésien;

6° Apprécier la valeur intrinsèque de la révolution cartésienne, considérée dans l'ensemble de ses principes et de ses conséquences, et dans la succession des grands hommes qu'elle embrasse, depuis l'apparition du discours de la *Méthode*, en 1637, jusqu'au commencement du XVIIIe siècle et à la mort de Leibnitz; rechercher quelle est la part d'erreurs que renferme le cartésianisme, et surtout quelle est la part de vérités qu'il a léguée à la postérité.

moins; et surtout quant à la langue, quant aux sources et à l'histoire, elle offrait certainement beaucoup moins de difficultés.

Cependant ce n'était pas non plus une tâche médiocre à remplir, et pour s'en acquitter habilement, il fallait à coup sûr plus d'un rare mérite; car, d'une part, si les monuments se laissent sans peine aborder, de l'autre, ils portent des noms, et présentent des systèmes, qui sont les plus imposants et les plus considérables des temps modernes. On n'a pas à étudier, à comprendre et à juger des hommes tels que Descartes, Spinoza, Malebranche, Locke et Leibnitz, renouvelant ou fécondant avec puissance la philosophie, et l'appliquant à la fois avec originalité et régularité à tous les grands problèmes de Dieu, de l'âme et du monde, sans un sérieux travail d'intelligence et de méditation, de critique et de doctrine, sans le double talent d'interprète pénétrant et de penseur profond et libre. Et puis, comme autour de ces maîtres, de celui surtout qui les inspire et les devance tous, se groupent un certain nombre d'esprits, moins élevés, sans doute, mais cependant encore, à divers titres, remarquables, n'est-il pas nécessaire, pour être juste envers tous et n'en négliger aucun, de pouvoir, au moyen d'une littérature philosophique étendue et variée, tenir compte à chacun d'eux de son utile coopération au grand mouvement d'idées auquel il a pris part?

Enfin un vif intérêt s'attache à l'examen de la philosophie cartésienne. Soit de près, soit de loin, nous procédons tous de Descartes, nous sommes tous de son sang; de lui à nous il y a filiation. Or, reconnaître avec soin, discernement et lumière, toute

la suite si variée de cette généalogie intellectuelle, faire surtout l'histoire des premiers chefs de cette grande famille, ce serait peut-être mieux dire, de cette grande dynastie philosophique, était une œuvre savante et pieuse à la fois, à laquelle ceux qui l'entreprenaient devaient savoir apporter autant d'admiration que de jugement, de solide instruction que de critique, d'élévation d'âme que de raison. C'en était donc assez pour provoquer un grave et beau concours.

Aussi est-ce avec satisfaction que nous avons à vous annoncer que six mémoires, dont plusieurs sont des ouvrages remarquables, ont été adressés à votre section de philosophie pour faire honneur au sujet que vous aviez proposé.

Quand nous ne l'aurions pas d'une autre manière, nous aurions par expérience, nous aurions, par nos précédents, la mesure et comme le criterium d'un bon mémoire à couronner; un bon mémoire à couronner, c'est un bon livre à publier; c'est un ouvrage que l'Académie, après l'avoir jugé, désigne sous sa garantie à l'estime du monde savant; pour votre section en particulier, cette mesure est établie depuis qu'elle a successivement vu paraître avec l'approbation des meilleurs juges le mémoire de M. Michelet (de Berlin), celui de M. Ravaisson, et celui enfin qui nous a permis, réuni à d'autres titres, de donner heureusement, dans la personne de son auteur, l'utile exemple d'un de vos lauréats appelé par vos suffrages à devenir un de vos collègues.

Or, d'après cette règle, des six mémoires que nous avons reçus sur la question du cartésianisme, si l'un

d'eux n'est évidemment qu'un de ces essais imparfaits qui échappent à des mains inhabiles ou peu familières avec les conditions de vos concours; si un autre plus sérieux, plus fort, mais qui, à l'égard de Descartes, a le caractère d'une polémique étroite et passionnée, et non d'une critique impartiale, et offre, d'ailleurs, sous d'autres rapports, des imperfections de plus d'un genre; si un troisième, conçu dans de meilleurs sentiments, laisse, de l'aveu même de l'auteur, beaucoup à désirer; si le quatrième, sans contredit beaucoup plus satisfaisant par le vif esprit qui y règne et par les connaissances qu'il atteste, très-estimable quant au fond, mais moins heureux quant à la forme, semble trahir un écrivain un peu trop étranger au génie de notre langue, il en est deux qui nous ont paru, sauf corrections et perfectionnements, vraiment dignes d'être couronnés.

L'examen particulier auquel nous allons nous livrer de chacun d'eux à leur rang, en commençant par les moins forts, justifiera, nous l'espérons, cette première et sommaire appréciation.

Mais avant d'entrer en matière, nous devons avertir que si, par suite de notre dessein de moins insister sur les moins bons, pour nous arrêter sur les meilleurs, il paraissait que nous avons eu plus de défauts à relever dans ceux-ci que dans ceux-là; et si, en conséquence, on ne s'expliquait pas bien pourquoi cependant nous préférons les premiers aux seconds, nous ferions à cet égard une remarque qui ne devrait laisser aucun doute sur notre pensée, c'est que précisément, lorsqu'il s'est agi d'ouvrages que nous allions avoir à désigner à vos suffrages, nous avons dû les analyser et les juger de plus près,

et par conséquent en énumérer et en faire ressortir avec plus de soin les faiblesses et les imperfections; mais il ne faudrait pas en conclure que notre sévérité en ce qui les regarde a été plus rigoureuse; elle n'a été que plus explicite, et elle n'a pas tendu à rabaisser ce que d'abord nous avions élevé; elle n'a fait que noter avec plus de scrupule et de détail le mal qui se trouvait mêlé au bien; de même aussi que, à son tour, l'éloge, quand il est venu, a été plus complet, et que tout a été proportionné, la louange comme le blâme, à la valeur relative des mémoires examinés.

Nous allons commencer par le mémoire n° 6; mais nous nous bornerons, en ce qui le regarde, à quelques mots, parce qu'il n'a point assez d'importance pour en exiger davantage. Il a pour devise cette pensée de Cicéron : *Si ex sententia successerit bene erit posita opera, sin minus..... aggrediemur alia, quoniam quiescere non possumus.* Il est fort court, de quatre-vingts pages à peine, et ne répond nullement aux divers points de votre programme. Ainsi, ce n'est pas du *cartésianisme*, mais seulement de Descartes qu'il vous offre une étude en elle-même assez faible; et, par exemple, il n'y est rien dit des disciples de ce philosophe, et c'est à peine si les noms de Spinoza, de Malebranche et de Leibnitz s'y trouvent prononcés; en tout, c'est une question, c'est la plus grande question de l'histoire de la philosophie moderne, traitée presque sans qu'il paraisse trace et intervention de cette histoire. L'auteur s'est arrangé un cadre ou une série assez régulière de points de doctrine sur lesquels il disserte, et à propos desquels il rapporte, discute et juge brièvement les opinions de

Descartes, qu'il connaît du reste assez bien et cite même surabondamment; mais le lien de ces opinions, leur génération, leur développement, ce qui en fait une conception, un système, une pensée une, il ne le recherche ni ne l'apprécie, et la philosophie même de Descartes échappe à son analyse. Aussi, sans rien dire de plus du fond de cet essai imparfait, sans rien dire de la forme qui nous a paru en plus d'un endroit incorrecte et défectueuse, nous pensons qu'il n'y a pas lieu d'étendre davantage cet examen, et qu'on ne doit un compte plus détaillé qu'à ceux des concurrents qui ont plus et mieux fait pour se conformer aux intentions de l'Académie. Nous passons donc sans scrupule aux mémoires suivants, plus dignes, chacun en leur genre et selon leur degré de mérite, de fixer votre attention.

Ce sera du n° 1 que nous nous occuperons en premier lieu.

Il a quatre-vingt-quinze pages in-folio d'écriture ordinaire, et beaucoup de notes au bas des pages. L'épigraphe en est ce vers :

Quid verum atque decus curo et rogo et omnis in hoc sum.

Il est divisé en quatre sections, dans lesquelles l'auteur essaye de faire rentrer toutes les questions posées dans votre programme : la première traite de la philosophie avant Descartes; la deuxième, du cartésianisme considéré en lui-même; la troisième, des sectateurs de Descartes; la quatrième, des applications du cartésianisme.

Nous ne ferons qu'une remarque sur ce plan; c'est qu'il n'est certainement ni très-philosophique, ni très-historique, de séparer ainsi par une section con-

sacrée aux sectateurs de Descartes, deux autres sections dont l'une a pour sujet le cartésianisme considéré en lui-même, et l'autre le cartésianisme dans ses applications ; le cartésianisme est un de ses premiers principes à ses dernières conséquences, et il fallait le prendre dans son entier, au lieu de le scinder arbitrairement en deux parts qui vont mal à distance l'une de l'autre. C'est là un vice de composition dont on est d'abord frappé, mais qu'on sent encore bien mieux quand on touche aux développements et aux détails du mémoire.

Dans la première section, qui est assez courte, de quatorze pages à peine, l'auteur, qui doit parler de *la philosophie avant Descartes*, dit à peine quelques mots des divers autres systèmes de cette époque, pour s'arrêter ensuite avec complaisance sur celui d'Épicure, restauré par Gassendi, et s'efforcer à la fois de le justifier et de le faire prévaloir. Pourquoi cette préférence à peu près exclusive ? Parce qu'il conçoit la philosophie comme la *science constituée par l'ensemble des idées générales qui lient toutes les sciences naturelles*, et que, par cette raison, il n'y a de philosophie qu'au sein de l'épicuréisme.

Sans examiner en elle-même l'opinion qui s'annonce ainsi, et qui se montrera constamment dans tout le cours du mémoire, parce qu'elle en est l'esprit, on peut faire ces deux remarques sur la manière dont la question a été traitée et résolue : 1° ce n'était pas le moyen de bien faire l'histoire de la philosophie antérieure à Descartes, que de la réduire et de la sacrifier à une doctrine unique ; 2° mais surtout il ne fallait pas que cette doctrine fût l'épicuréisme restauré par Gassendi ; car l'épicuréisme de

Gassendi, outre qu'il n'eut bien son action que dans le XVIIIe siècle, ne peut pas chronologiquement être compris dans ce qu'on appelle la philosophie avant Descartes. Aussi est-ce là, nous devons le dire, une partie très-peu satisfaisante dans le mémoire que nous examinons.

Du reste, dans cette même section, et afin de mieux faire venir le système qu'il professe, l'auteur soutient, mais sans développement, que l'atome doué de mouvement, ou la matière active, suffit pour expliquer tous les phénomènes de l'univers, et en même temps pour écarter une des conséquences fâcheuses qu'on impute en général à un pareil principe, il pense que le matérialiste, ou l'unitaire, comme il dit, n'est point nécessairement athée; mais que, reconnaissant dans l'intelligence humaine un résultat de l'organisation, il peut être également disposé à conclure dans l'univers lui-même une intelligence infinie; il le pense, mais ne l'explique pas, et surtout ne prévient pas les difficultés considérables que présente une telle *hypothèse*.

Sa seconde section est plus étendue que la première; elle est d'à peu près trente pages. Il y expose et y discute la philosophie de Descartes, réduite ici par lui à ce qu'il y voit de théorique, et résumée en conséquence dans ces sept points fondamentaux: 1° le doute, 2° le *cogito*, 3° l'âme, 4° Dieu, 5° l'automatisme des bêtes, 6° de la clarté des idées comme criterium de vérité, 7° de la matière et du mouvement.

C'était déjà, nous l'avons dit, un grave défaut de composition, de disjoindre dans le cartésianisme la théorie de l'application; mais il y en aurait un autre tout aussi grave, si, après cette disjonction, l'auteur

ne comprenait pas dans l'un ou l'autre membre de sa division tout ce qui doit y entrer. Or, en ce qui regarde le premier, celui dont nous avons à nous occuper en ce moment, il y a certainement quelques omissions : ainsi on n'y trouve rien sur la nature et l'origine des diverses idées de l'âme; rien sur la volonté considérée soit comme faculté du jugement, soit comme faculté de l'action; rien sur plusieurs autres questions qui appartiennent cependant à la métaphysique de Descartes. Il y a donc ici lacune; tout ce qui doit y être n'y est pas, et de plus, tout n'y est pas dans le meilleur et le plus juste ordre; dans cette suite de raisons si habilement présentées, au moyen desquelles Descartes excelle à préparer et à justifier ses conclusions, l'auteur ne s'attache pas à le montrer dans son procédé, à le reproduire dans sa logique, et le Descartes qu'il nous offre est Descartes moins sa méthode. Or, Descartes moins sa méthode, est-ce bien encore Descartes? et quand l'auteur dit quelque part : « Le cartésianisme est un système faux qu'un homme de génie pouvait seul enfanter, » ne prouve-t-il pas par là même qu'il y avait à rechercher, à reconnaître dans ce système autre chose que des solutions; mais le mode de ces solutions, mais le génie qui y paraît, mais la profonde analyse qui s'y déploie avec tant d'art, en un mot, cette méthode qui est pour une si bonne part dans la philosophie cartésienne. Il y a donc sous ce rapport peu d'exactitude et de justesse dans sa manière d'exposer, et, par suite, dans sa critique quelque chose d'hostile et d'étroit, qui convient mal à l'appréciation d'une grande philosophie comme celle qu'il avait à examiner.

Quoi qu'il en soit, cependant, prenant à part chacun des sept points qu'il s'est proposé de discuter, ou, pour mieux dire, de combattre, il commence par le *doute*.

Mais il aurait dû mieux le comprendre, et après tout ce qui en a été dit, ne pas opposer à Descartes, comme une maxime contraire à celle qu'il professe, cette proposition, du reste très-vraie, que la base de toute philosophie est une affirmation initiale évidente; car si ce ne sont pas les termes mêmes, c'est le sentiment de Descartes, dont le doute n'est, en effet, qu'un biais pris pour établir qu'il y a quelque chose de certain, le *cogito* qui est évident, et parce qu'il est évident, et avec le *cogito* tout ce qui y tient et en dérive.

Il reproduit contre l'argument, si toutefois c'est un argument, du *cogito, ergo sum,* les objections qui furent adressées dans le temps à Descartes; mais il ne tient aucun compte des éclaircissements qu'il donna, et que répétèrent en les confirmant ses principaux disciples. L'auteur aurait pu, d'ailleurs, sur cette question, consulter le mémoire d'un des membres de votre section de philosophie, qui ne lui eût laissé à cet égard aucune espèce de difficultés.

Insuffisant sur les deux premiers points, il l'est bien plus encore sur le troisième, qui est relatif à l'existence de l'âme; car, sans rechercher et approfondir dans ses meilleures raisons l'opinion de Descartes, il déclare que le plaidoyer le plus satisfaisant qu'il ait lu en faveur de l'existence de l'âme, est celui de Gassendi, lequel cependant professe que la foi nous sert plus que la raison dans la solution de ce problème. Or, loin que ce prétendu plaidoyer de

Gassendi soit en effet un des plus satisfaisants, il est, au contraire, un des plus faibles; et si c'était ici le lieu, nous le rapporterions, et montrerions tout ce qu'il renferme de contradictoire, de faux et de confus, par suite de la position difficile et embarrassante dans laquelle se trouve placé ce philosophe épicurien, qui voudrait rester chrétien, et pour le repos de sa foi trouver le spiritualisme dans son sensualisme; mais nous nous bornerons à rappeler que Gassendi n'a porté ni rigueur ni vérité dans cette tentative malheureuse.

Nous ne nous arrêterons pas au quatrième point, qui est l'*automatisme des bêtes;* nous ferons seulement remarquer qu'il ne faudrait pas non plus, en ce point, triompher à l'excès de Descartes, et qu'il y aurait plus de philosophie à expliquer qu'à réfuter cette opinion, en effet trop hypothétique quand on la prend à la lettre, et à faire voir, en l'interprétant mieux, qu'au fond elle se réduit à l'intention en elle-même très-juste de distinguer profondément l'instinct de la raison, la vie de la brute de celle de l'homme.

Nous passerons également très-vite, mais par un motif différent, sur l'article qui a pour titre : *Clarté des conceptions;* car il n'en est aucun sur lequel il y ait moins lieu de chercher querelle sérieuse à Descartes, et qui puisse mieux se défendre contre les vaines difficultés dont il pourrait être l'objet; aussi l'auteur ne trouve-t-il rien de bien solide à y opposer, ni surtout à y substituer, et quand à la place du large criterium tiré de l'évidence en général, il propose celui de la simple sensation, il n'est certes pas heureux dans son essai de réforme.

Il y aurait plus à dire sur le sixième article dont Dieu est le sujet; mais là encore, si nous mesurons les remarques critiques qu'il provoque au peu d'étendue et de nouveauté des raisonnements de l'auteur, il nous sera permis d'être assez courts. Nous dirons seulement que d'abord il ne considère qu'un des arguments de Descartes, négligeant les deux autres, qui ont cependant bien leur originalité et leur importance, particulièrement celui qui se tire de la considération de l'idée de Dieu; qu'ensuite sur l'argument, emprunté ou non à saint Anselme, il cite plutôt des opinions, même d'assez peu d'autorité, qu'il ne propose et surtout n'établit solidement la sienne. Et, cependant, il y avait là matière à de graves débats; il y avait à prononcer entre saint Anselme, Descartes et Leibnitz, d'une part, et de l'autre, les adversaires qu'ils ont de tout temps rencontrés; c'était un grand procès à revoir, et il fallait s'en saisir, le discuter, le vider et ne pas seulement le mentionner.

Au septième et dernier article, qui est relatif à la physique, l'auteur revient à son hypothèse, savoir, que la matière a par elle-même le mouvement, et il l'oppose à celle de Descartes, qui l'a faite par essence inerte et immobile; mais encore ici, il affirme au lieu de démontrer, et c'est en quelques lignes qu'il tranche, sans l'expliquer ni la résoudre, cette difficile question. Descartes a distingué la force de la matière; Leibnitz a rapporté la matière à la force; d'autres, au contraire, ont rapporté la force à la matière; voilà trois systèmes, chacun d'assez de valeur par les noms qui les illustrent et les raisons qui les soutiennent, pour que, appelé à en connaître,

il ne suffise pas d'opter, mais qu'il faille discuter; eh bien, ici l'auteur a opté plutôt que discuté, et exprimé son sentiment plutôt que donné des arguments.

En tout, sur ces sept points, il n'a fait ni pour ni contre tout ce qu'il pouvait et devait faire; son analyse a été faible et sa critique insuffisante.

Cette seconde section vaut cependant mieux que la première; l'auteur y montre surtout une assez grande variété de connaissances et de lectures.

La troisième section traite des *sectateurs de Descartes,* et elle ne se compose guère que de dix pages. Est-ce assez pour des hommes tels que ceux qui doivent y trouver place, pour Spinoza, Malebranche, Leibnitz, Locke et Bayle, sans compter beaucoup d'autres qui ont également droit d'y paraître à leur rang? On est d'abord, par préjugé, très-porté à ne pas le croire; mais, après examen, on est trop convaincu que l'auteur ne pouvait pas ici plus malheureusement abréger.

Aussi ne faut-il pas s'étonner si, arrivé à Spinoza, dont il parle en une demi-page, il n'y voit rien de Descartes, non plus que dans Malebranche, dans Leibnitz ni dans Locke; c'est la conséquence de la manière dont il a conçu et traité cette histoire du cartésianisme; c'est ici, comme presque toujours, une première faute qui en entraîne une autre.

Quant à la quatrième section, dont le titre, on se le rappelle, est *des Applications du cartésianisme,* l'auteur l'a consacrée à une revue des divers ouvrages de Descartes, considérés sous le rapport de ce qu'il appelle les *applications.* Il y porte le même esprit que dans chacune des trois autres, et il finit par

cette conclusion, qui n'est pas exempte d'une sorte de contradiction, savoir : que Descartes qu'il admire comme géomètre éminent, comme habile expérimentateur, comme ingénieux auteur de découvertes importantes, comme esprit plein de force et de rigueur systématique, n'a pas cependant produit une seule idée vraie pour compenser les erreurs dont abonde sa philosophie.

Tel est, en résumé, ce mémoire qui, à cause des défauts, tant de composition que d'exécution, que nous y avons indiqués, ne nous a pas paru mériter, parmi ceux des autres concurrents, une place plus élevée que celle que nous lui avons assignée.

Nous devons même dire que, doctrine à part, et à ne regarder que la discussion, il n'y a dans les raisons que propose l'auteur, ni cette force de démonstration qu'il devait chercher à leur donner, ni ce ton de haute critique et de large impartialité qui était de bonne justice et de bon goût à la fois envers un adversaire tel que Descartes, contre lequel il ne fallait pas d'abord se déclarer légèrement, et qu'il convenait ensuite d'aborder avec tout ce que le sentiment d'une sérieuse admiration pouvait inspirer de respect, de défiance en soi-même, de formes adoucies et de dignité de langage. Nous avons à regretter qu'il n'ait pas mieux compris ou du moins mieux observé cette règle d'une polémique éclairée et élevée, qui devait lui rendre sacré le nom qu'il attaquait. L'Académie, en demandant non pas l'éloge, mais l'examen critique de la philosophie de Descartes, permettait une liberté et même une sévérité de discussion dont elle ne pouvait être choquée dans aucun des concurrents, et elle ne l'a pas été

dans l'auteur; mais elle eût désiré que cette sévérité se montrât par des arguments mieux présentés et mieux exprimés.

Du reste, s'il en eût été ainsi, plus obligés par là même de prononcer sur le fond et le caractère de la doctrine professée dans le mémoire, nous l'eussions fait sans hésiter, avec modération, mais avec netteté.

Nous passons au mémoire n° 3; mais, en y passant, nous n'allons pas, comme on dit, du même au même, du semblable au semblable. Nous allons du contraire au contraire, de l'attaque à l'éloge, de la critique amère et agressive à la plus vive admiration.

Le mémoire n° 3 est un volume in-4° de trois cent quatre-vingt-seize pages, d'une écriture fine, serrée et soignée; il a pour épigraphe ces deux vers de Lucrèce :

> Ergo vivida vis animi pervicit et extra
> Processit longe flammantia mœnia mundi.

Il est divisé en quatre livres, dont le premier traite de l'état de la philosophie avant Descartes; le second, de la philosophie de Descartes elle-même; le troisième, de l'influence de cette philosophie; le quatrième, de la valeur qu'elle peut avoir.

C'est une division qui s'accorde bien avec les termes de votre programme; et déjà, sous ce rapport, c'est-à-dire par sa fidélité à la marche que vous y tracez, le n° 3 est, sans comparaison, plus satisfaisant que le n° 1. Peut-être même est-ce, à cet égard, un soin mal entendu qui a fait l'auteur se méprendre sur votre dessein en un point, remonter, pour rendre raison de l'état de la philosophie avant Descartes, jusqu'à l'origine de la scolastique, et même comprendre Aristote dans cette revue du

passé. Vous ne demandiez certainement pas tant; mais en revanche vous demandiez mieux, et vous pensiez qu'il fallait moins s'étendre et plus approfondir, et s'arrêter avec plus de pénétration sur les véritables antécédents de la philosophie de Descartes.

Après une courte introduction dans laquelle l'auteur laisse déjà trop voir certains défauts de son esprit, dont la trace reparaîtra en plus d'un endroit de son mémoire, et qui, ici même, se trahissent par des phrases telles que celles-ci : L'heure de la justice est arrivée; Descartes va renaître de ses cendres; le grand penseur va sortir de la tombe où l'orgueilleuse ignorance du condillacisme croyait l'avoir enseveli à jamais; le géant lève la tête, cette tête que, pour paraître plus grands, les nains avaient entrepris d'abattre....; après cette introduction, disons-nous, dans laquelle on remarque plutôt des élans et des émotions que de véritables vues, il entre en matière par un chapitre consacré à Aristote, qu'il avoue lui-même être à refaire, et que, pour cette raison, il serait inutile de critiquer. Nous ferons seulement cette réflexion : c'est qu'ici comme ailleurs, l'auteur, qu'on pourrait à ce trait prendre pour un esprit jeune encore, et qui, avec la conscience de son inexpérience, en a la sérieuse et modeste pudeur, intéresse par la manière dont il sent, explique, excuse ou condamne ses faiblesses, et dont il cherche auprès de vous appui et encouragement; si ce n'est pas là encore un mérite, c'en est du moins la préparation; et nous avons pensé que l'Académie, dans sa sollicitude pour tous ceux qui viennent, à son appel, s'exercer aux graves travaux qu'elle leur prescrit

et leur impose, songeant aux moins forts comme aux plus forts, aux uns pour les soutenir et les éclairer de ses avis, comme aux autres pour les honorer et les récompenser par ses suffrages, ferait bien de tenir compte à un auteur, qui a d'ailleurs des parties recommandables, de ses excellentes dispositions.

Ensuite l'auteur passe dans son *premier livre* une revue très-rapide de la philosophie scolastique, en vue d'expliquer l'origine de la philosophie de la renaissance, et surtout de la philosophie moderne. Mais il n'a ni la solide érudition ni la haute critique nécessaires pour donner à cette explication cette précision substantielle qui convenait à la matière, et il n'atteint ainsi que vaguement le but qu'il se proposait.

Dans son *second livre*, le plus étendu de tous, et qui comprend près de deux cents pages, il expose Descartes et le suit successivement dans tous ses différents ouvrages, commençant par la *Méthode*, les *Règles* pour la *direction* de l'*esprit*, et la *Recherche* de la *vérité* par la *lumière naturelle*, continuant par les *Méditations*, la *Géométrie*, le *Monde*, les *Principes* et les autres traités de physique et de physiologie, terminant par les *Passions* et quelques *Maximes* de *morale*. La raison de cet ordre, qui n'est pas celui de la chronologie, est vraisemblablement celle que marque cette définition : « Toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir : la médecine, la mécanique et la morale » (*Préf. des Principes*) ; mais l'auteur aurait dû plus nettement l'indiquer, l'an-

noncer dès le début, et à l'occasion, le rappeler de manière à imprimer à toute son analyse un caractère justement et fidèlement systématique ; il a trop négligé cet art. Mais ce n'est pas là toutefois ce qu'il y a de plus grave à lui reprocher. Son tort le plus sensible est d'avoir pris à part chacun des ouvrages de Descartes, et d'en avoir rendu un compte isolé et indépendant ; car d'abord, de cette manière, il s'est condamné à refaire ce que Descartes, au moins en partie, pour les *Méditations*, par exemple, ce que ses disciples ou ses interprètes, pour les *Méditations* et ses autres ouvrages, ont eu soin de bien faire, c'est-à-dire des espèces de résumés raisonnés de chacun de ces traités. Il s'est, en outre, exposé à d'inévitables répétitions, puisqu'il est vrai que les mêmes idées, surtout celles qui sont capitales, reparaissent nécessairement de l'un de ces traités à l'autre, et qu'ainsi elles forment le fond commun à la fois de la *Méthode*, des *Méditations* et des *Principes*, etc. ; enfin, par ce procédé, il n'a pu marquer assez visiblement l'ensemble et l'unité du système qu'il exposait; il a laissé divisé ce qu'il fallait fondre et rapprocher; il a continué à voir plusieurs livres là où il fallait n'en voir qu'un; une même pensée règne en tous avec des nuances qui la varient, ici presque à l'état de récit, là plus philosophique, ailleurs plus spécialement didactique ; or, il ne l'en a pas suffisamment abstraite et dégagée, il ne l'a pas saisie et analysée dans sa généralité; il s'est, en un mot, plus attaché à la lettre qu'à l'esprit, et ce qui ne devait être pour lui qu'une excellente étude préparatoire, est resté son dernier effort et le terme même de son travail. Il est bien vrai que l'auteur a fait suc-

céder à tous ces extraits une espèce de récapitulation dont il a éprouvé le besoin ; mais cette récapitulation elle-même ne saurait suppléer au vice radical de son imparfaite exposition, et laisse toujours à désirer une manière à la fois plus élevée et plus forte, de comprendre et d'expliquer la doctrine de Descartes. Et puis pourquoi, puisqu'il s'était astreint à cette fidélité littérale, qui va parfois jusqu'à reproduire la forme même des compositions (comme, par exemple, celle du dialogue dans la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*), ne pas pousser dans ce sens jusqu'à la correspondance elle-même, si variée et si riche, et n'en pas tirer ce qui pouvait confirmer, éclaircir, défendre ou rectifier tel ou tel point de ce système ? Il y a là lacune et oubli.

Du reste, pris en eux-mêmes, tous ces résumés successifs ont un grand mérite d'exactitude, et attestent dans l'auteur une connaissance intime et familière des écrits dont il parle.

Au *troisième livre* de son mémoire, qui traite de l'*influence de la philosophie de Descartes*, nous trouvons les noms de Rohault, de Clerselier et de Regis ; de Malebranche, d'Arnauld, de Bossuet, de Fénélon, de Locke, de Berkeley, de Hume et de Condillac, de Spinoza, de Bayle et de Leibnitz, comme titres de chapitres plus ou moins étendus.

L'idée générale de ce livre est que « l'idée du cartésianisme embrasse six écoles qui ne sont que les rameaux variés du même tronc » (p. 204), savoir : d'abord le pur et simple cartésianisme, représenté par Clerselier, Rohault et Regis ; l'idéalisme, par Malebranche ; le sensualisme, par Locke ; le panthéisme, par Spinoza ; le scepticisme, par Bayle, et

l'éclectisme, par Leibnitz. Comme cette idée est capitale dans le mémoire qui nous occupe, nous laisserons ici parler l'auteur, pour montrer comment au juste il l'entend et en rend compte.

« 1° D'abord, on suit pas à pas les traces du maître ; on ne pense que par lui, et l'on se tient religieusement renfermé dans le cercle qu'il a tracé : c'est l'école cartésienne pure.

« 2° Quatre systèmes contraires cohabitaient dans la doctrine de Descartes : l'idéalisme, le sensualisme, le panthéisme et le scepticisme. Longtemps contenus dans un juste équilibre, ils éclatent enfin, et se mettent en guerre. D'abord l'idéalisme lève l'étendard et reconnaît Malebranche pour chef.

« 3° Bientôt à ses côtés le sensualisme, se livrant à toutes ses tendances naturelles, ouvre une école rivale, combat l'innéité des idées, et donne pour principe à la pensée la matière et le mouvement. Malebranche absorbait la matière dans l'esprit, Locke anéantira l'esprit dans la matière.

« 4° Entre ces deux tendances opposées s'élève le panthéisme. Spinoza croit concilier les deux écoles rivales, et mettre un terme au divorce éternel qui règne entre le monde matériel et le monde intellectuel, en les absorbant dans un système d'unité et d'identité absolues.

« 5° Mécontent de ces trois grandes solutions enfantées avec effort par le génie philosophique, pour expliquer le problème de l'univers, et désespérant des forces de la raison humaine, Bayle, se plaçant au milieu de tous ces systèmes, et n'en adoptant aucun, les ruine l'un par l'autre, et à l'aide du doute et de

l'analyse cartésienne, opère la décomposition universelle du monde philosophique.

« 6° Ainsi fragmentée en quatre sectes ennemies et opiniâtres, la grande pensée cartésienne allait chaque jour se décomposant, lorsque apparaît Leibnitz qui, doué d'un vaste génie de conciliation, entreprend de réunir en un seul faisceau toutes ces opinions divergentes..... Leibnitz contient et complète Descartes. »

Telle est la vue que l'auteur porte dans l'histoire de l'influence et du développement du cartésianisme; est-elle parfaitement exacte? En certains points, oui, sans doute (en ce qui regarde Leibnitz, par exemple); mais en d'autres elle l'est moins, et a même parfois quelque chose de faux ou d'arbitraire.

Ainsi il n'est pas très-vrai que les quatre systèmes indiqués coexistent dans le cartésianisme; car l'idéalisme de Malebranche procède de saint Augustin beaucoup plus que de Descartes; et ce n'est pas par ce côté qu'il se montre cartésien; Arnauld le lui reproche assez; ce n'est pas non plus dans Locke, le sensualisme lui-même, surtout dans ce qu'il a de tendance au matérialisme, qui lui vient de Descartes, c'est l'esprit psychologique, un peu détourné, il est vrai, au profit de la sensation, du point de vue auquel Descartes l'avait surtout appliqué; il est encore moins vrai de dire que Spinoza intervient entre Malebranche et Locke pour les concilier dans son panthéisme; cela n'est juste d'aucune façon, ni historiquement, ni philosophiquement; mais il y a dans tous ces esprits, dans Malebranche comme dans Locke, dans Spinoza comme dans Leibnitz, comme dans tous les penseurs de la même époque, quelque chose,

en effet, de parfaitement cartésien, que l'auteur n'y a point assez démêlé et aperçu. C'est, outre certains principes de philosophie qu'ils lui empruntent diversement, la liberté et la règle de recherche de la vérité, le criterium de l'évidence, la méthode et l'esprit philosophique. Tous, en effet, sous ce rapport, sont les disciples de Descartes.

Après cette appréciation générale de l'idée qui le guide dans son histoire du cartésianisme, voyons comment il fait cette histoire.

Et d'abord, en ce qui regarde l'école cartésienne, il est d'une inconcevable brièveté. Il lui consacre cinq pages à peine. Il la réduit à Clerselier, à Rohault et à Regis, dont il n'apprécie même pas bien les véritables titres, et il passe sous silence Delaforge, que cependant vous aviez nommé dans votre programme, Antoine Legrand, Clauberg, Geulincx et plusieurs autres, tous ceux que compte en particulier ce qu'on pourrait appeler le cartésianisme en Hollande. Il avoue son omission avec sa modestie ordinaire, et s'en excuse en disant qu'il réserve ses forces ponr des hommes plus importants; mais ce n'était pas là une raison pour ne pas rendre à chacun ce qui lui était légitimement dû; et, certes, il était dû quelque chose à ceux qu'il a laissés en oubli.

Quant à Malebranche, il le traite mieux, et cependant il n'y voit pas tout ce qu'il y avait à y voir; il y voit le cartésien, mais non le platonicien, non le disciple de saint Augustin; il y voit l'inspiré, le poëte du cartésianisme, c'en était aussi et plus encore le prêtre et le théologien; il l'étudie exclusivement dans la *Recherche de la vérité*; il eût gagné à l'étudier également dans les *Entretiens sur la méta-*

physique, les *Méditations chrétiennes*, et dans d'autres écrits; il l'eût ainsi plus complétement et plus largement apprécié.

Spinoza est bien compris, sauf toutefois l'inexactitude que nous avons relevée plus haut; mais il est trop brièvement analysé et discuté. En entrant, comme dit l'auteur (page 263), dans cette sombre et majestueuse forêt, il fallait en mieux pénétrer et en mieux éclairer les profondeurs, et en sonder les abîmes d'un regard plus ferme, plus pénétrant et plus sûr.

Quant à Leibnitz, quoique encore avec plus de sentiment que de raison, et d'admiration que de critique, il l'apprécie plus justement : il y a, selon lui, ce sont ses termes, les esprits initiateurs et les esprits organisateurs; Descartes est un des premiers, Leibnitz un des seconds; c'est le génie de l'unité, de l'harmonie, de la compréhension; c'est la puissance de l'étendue et de la profondeur tout à la fois; c'est l'Aristote du cartésianisme. Il entend et juge tout : les scolastiques comme les anciens, et les modernes comme les scolastiques; il suit, mais en le modifiant, Descartes, qu'il admire; il estime, mais tempère l'idéalisme de Malebranche; il s'oppose énergiquement au panthéisme de Spinoza, au sensualisme de Locke, au scepticisme de Bayle, et en même temps, il rend justice au mérite de chacun et en appuie les bonnes parties. Toutefois, quant au système même par lequel, après les avoir critiqués, il tente de les concilier, il pèche en plus d'un point, et provoque plus d'une objection. Tel est, en somme, le jugement suffisamment justifié par des citations ou des analyses, que porte l'auteur

sur Leibnitz. Il se proposait, à la suite, une espèce de récapitulation, dans laquelle il eût retracé « le tableau des grands hommes que le génie de Descartes a fait éclore dans tous les genres; » mais, ici encore, il avoue que le temps lui a manqué.

Son *quatrième livre* est consacré à l'appréciation générale de Descartes, et en conséquence il le juge, 1° comme logicien; 2° comme métaphysicien; 3° enfin comme physicien.

Sous le premier rapport, il le compare à Bacon et le lui préfère par cette raison, en elle-même excellente, mais qu'il ne fait point assez valoir, savoir, que celui-là entend bien mieux et possède bien mieux une méthode qui l'applique comme il la professe, et l'applique surtout avec puissance et génie, que celui qui, sans doute, la professe avec amour, avec un noble enthousiasme, mais qui ne l'emploie pas lui-même à aucune grande application.

Il le compare également, sous le même rapport, à Aristote. Mais ici son sentiment est loin d'être aussi juste, et quand il estime indiscrètement les *quatre préceptes* de la *Méthode* bien au-dessus du syllogisme, il cède à un préjugé qu'il tient peut-être de Descartes, mais qui n'en est pas moins une erreur; car, s'il est permis de rapprocher ce qu'on peut appeler, si l'on veut, la *logique* de Descartes du grand livre de l'*Organon*, ce ne doit être qu'en gardant sévèrement les différences, et en maintenant justement l'une et l'autre à son rang.

L'auteur, du reste, en même temps qu'il élève ainsi d'un côté la méthode de Descartes, la rabaisse d'un autre; car il trouve qu'elle ne s'applique bien qu'au monde physique et matériel, et que, dans le

monde moral, « elle n'atteint pas les vérités de sentiment, les croyances religieuses et les instincts sublimes de la conscience » (p. 828). Or, il y a d'abord dans cette assertion une contradiction avec ce qu'il dit ailleurs au sujet de Bacon, lorsqu'il lui reproche de n'avoir pas proposé, comme Descartes, un procédé qui convînt également à la science de l'esprit et à celle du corps. Mais, ensuite, il y a fausse idée du procédé même de Descartes. Descartes propose l'évidence comme règle et moyen de connaissance. Or, certainement, l'évidence appliquée à la vie de l'âme nous y montre tout ce qui s'y trouve, le clair comme l'obscur, ce qui est senti comme ce qui est réfléchi, les instincts comme les idées; elle nous livre tout le *cogito;* c'est à nous d'y chercher, d'y discerner ce qu'il renferme; tel n'y verra que certains faits, tel que certains autres faits; ils se tromperont l'un et l'autre; mais ce sera de leur faute, et non de celle de l'évidence qui leur permettait de tout voir. L'évidence, en effet, suffit amplement à tout; seulement il faut savoir en user convenablement, et, comme la lumière dont on s'éclaire, la porter avec diligence sur tous les points à reconnaître; alors on pénètre bien dans toute la vie spirituelle, dans ce qu'elle a de plus profond comme dans ce qu'elle a de plus ouvert, dans ce qu'elle a de plus délicat comme dans ce qu'elle a de plus grossier; on comprend l'âme tout entière; et non-seulement ce moyen suffit et convient bien, mais, de plus, il n'y en a pas d'autre; car, à défaut de l'évidence, qu'y a-t-il réellement pour nous? Que savons-nous de ce qui se passe en nous? qu'en savons-nous, tant que nous ne pouvons pas en dire :

cogito, je le sens, je le vois, j'en ai conscience? Il y a donc eu là une grave méprise de la part de l'auteur; il a méconnu la vraie portée de la méthode de Descartes.

Après avoir apprécié Descartes comme logicien, il l'apprécie comme métaphysicien, et sa critique, sous ce rapport, en elle-même assez juste, n'offre rien qui mérite d'être particulièrement remarqué. Il est seulement deux ou trois points sur lesquels il y aurait à la redresser. Ainsi, par exemple, l'auteur croit retrouver dans les *idées innées*, les *idées* de Platon. Or, s'il s'était rappelé la dispute sur les *idées* entre Arnauld et Malebranche, ou mieux encore, les nombreux passages qui se trouvent à ce sujet dans Descartes, il se serait convaincu qu'au fond, Descartes n'entend pas les idées comme Platon, et qu'il y voit des déterminations, des formes et des modes de la pensée, et non des objets de la pensée. Ainsi encore, il approuve l'argument de l'existence de Dieu, analogue à celui de saint Anselme; mais il ne donne pas des raisons suffisantes de son adhésion, et surtout il ne résout pas les difficultés et les objections auxquelles cet argument est en butte. Enfin il croit, avec plusieurs adversaires de Descartes, au cercle dans lequel il serait tombé en prouvant l'évidence par la véracité divine, et la véracité divine par l'évidence; mais il ne paraît pas tenir compte des explications que donne Descartes à cet égard, et qui, si elles ne sont pas en elles-mêmes complétement satisfaisantes, tendent au moins à montrer qu'il n'entend pas avoir commis la faute qu'on lui reproche. Sur ces points, comme sur quelques autres, le sentiment de l'auteur manque de développement ou d'exactitude.

Il juge Descartes comme physicien, en général sagement, c'est-à-dire qu'il l'abandonne là, en effet, où il ne peut le défendre, et que sur le reste il le soutient et l'explique avec intelligence.

Il conclut tout cet examen par une sorte de balance de ses mérites et de ses défauts, et se résume dans un dernier chapitre remarquable par une suite de vues vives, rapides et quelquefois heureuses, mais quelquefois exprimées d'une façon déclamatoire, et finit par placer Descartes à la tête des philosophes modernes, jugement qu'il appuie de ces paroles de Leibnitz : *Virum ingenii magnitudine laudes prope supergressum.*

Tel est le mémoire n° 3, dont, pour le rappeler en deux mots, les défauts sont une connaissance superficielle de l'histoire de la philosophie antérieure à Descartes, une exposition inhabile du système de ce philosophe, l'ignorance ou l'omission de certains de ses disciples, quelques vues fausses ou arbitraires, une discussion qui manque en général de vigueur et de développements, un style inégal, d'un caractère plus oratoire que justement philosophique, et, en plus d'un endroit, empreint de faux néologisme et de mauvais goût; dont le bien, d'autre part, est, avec une sérieuse admiration, une consciencieuse étude de Descartes et de quelques cartésiens; d'excellentes intentions, l'amour, mais avec une certaine faiblesse, et sinon encore la vertu, du moins le goût de la philosophie; et en tout du talent, mais auquel manquent un peu trop la force et la maturité.

Nous devons ajouter qu'outre les autres raisons, plusieurs parties du mémoire, celle, entre autres, qui se rapporte à l'influence exercée par Descartes

non-seulement sur la philosophie, mais sur les lettres, sur la langue, sur tout l'esprit de son siècle, restées inachevées ou trop peu développées, de l'aveu même de l'auteur, nous ont paru laisser dans cette composition, d'ailleurs estimable, trop d'imperfections et trop de lacunes pour que nous ayons pu lui assigner un rang plus élevé que celui que nous lui donnons.

Ce qui fait l'intérêt de ce concours, c'est qu'outre le mérite relatif qu'ont la plupart des mémoires, il y a entre eux une diversité d'origine, de sentiments, de composition et de langage, qui de l'un à l'autre soutient et excite la curiosité. Nous l'éprouvons ici même, en quittant un admirateur pour un autre admirateur de Descartes, mais plus habile et plus fort, et placé d'ailleurs à un autre point de vue.

Le mémoire n° 4 est sous la forme d'un petit in-4°, d'une écriture ordinaire et de 340 pages. Il porte pour devise ces mots: *Vivida vis animi pervicit* (Lucrèce).

Le plan en est simple, et tel à peu près que le traçait votre programme. Une *introduction*, puis une suite de chapitres sur *la philosophie de la renaissance, le mouvement des esprits au* XVIe *siècle, la réforme des sciences, la philosophie de Descartes en elle-même, l'histoire de cette philosophie, spécialement de la partie mathématique qu'elle renferme*, et enfin une *conclusion* qui se déduit de tout ce qui précède; voilà ce qu'il comprend. Voici maintenant dans quel esprit l'auteur l'a conçu et exécuté.

Après avoir caractérisé la philosophie ancienne et la scolastique, et montré comment à la renaissance leur rencontre, leur conflit, mettent en travail les

intelligences, et les poussent dans des voies qu'elles ignorent encore ou qu'elles entrevoient à peine, mais dans lesquelles elles vont bientôt s'avancer à grands pas, il fait voir Descartes échappant à l'école sans se donner aux anciens, et s'appliquant, dans toute la liberté de son ferme et vif génie, premièrement à l'invention d'un nouveau mode de recherche, secondement à toute une philosophie, objet et but de cette méthode. Descartes est ainsi à ses yeux véritablement créateur; car, d'une part, il n'emprunte rien, il ne doit rien à personne, de l'autre, il fait son instrument pour faire ensuite son œuvre; et à ce titre, comme Socrate, mais avec plus de puissance, parce qu'en même temps qu'une méthode il produit un système, il est aussi l'auteur d'une grande révolution philosophique.

De plus, et c'est ce qui fait que sa pensée est vraiment nouvelle, tandis que, dans l'antiquité, la philosophie se répand peu et reste dans les écoles, et que, dans le moyen âge, si elle se communique, c'est en s'imposant aux esprits comme la théologie dont elle procède, Descartes s'efforce, pour sa part, de la rendre libre et populaire, et de lui donner de cette façon son vrai caractère, sa vraie force, sa vraie destination.

Tel est Descartes quant à ce qui le précède; qu'est-il quant à ce qui le suit? Les intelligences étaient prêtes; elles avaient déjà le mouvement; elles attendaient, elles pressentaient une direction qui les réglât; Descartes vint et la leur traça, et non-seulement la leur traça, mais, maître par l'exemple aussi bien que par le précepte, il s'avança hardiment dans la voie qu'il leur ouvrait, de ce pas

sûr et prompt, de cet air confiant qui décelaient en lui le penseur et le gentilhomme, l'homme venu à la philosophie, non plus du cloître ou de l'église, mais du monde et de l'armée. Aussi, à peine eut-il paru prenant cette puissante initiative, qu'il excita et attira autour de lui nombre d'esprits éminents, plusieurs sans doute pour le contredire, l'arrêter et le combattre, Hobbes et Gassendi par exemple, mais beaucoup aussi, et en plus grand nombre, pour marcher dans son sens, ou se rattacher du moins à telles ou telles de ses idées; c'est ce que firent, en effet, d'une part, ceux de ses disciples qui furent simplement cartésiens; de l'autre, ceux qui le furent aussi, mais avec leur génie propre et leur originalité, comme Spinoza, Malebranche, Leibnitz et Locke lui-même.

Voilà ce que fut Descartes quant à ce qui vint après lui. Tel le représente l'auteur dans une suite de considérations qui n'ont pas toujours le degré de précision et de lumière qu'on pourrait désirer, ni non plus cette pureté et cette justesse d'expression qu'on aurait droit d'exiger d'un écrivain plus familier avec le génie de notre langue, mais qui, bien qu'en général trop peu développées et trop imparfaitement exprimées, n'en décèlent pas moins un esprit fécond, instruit et distingué. Ajoutons, pour le caractériser par un trait qui lui est propre, que ses sentiments philosophiques paraissent ceux d'un cartésien qui ne serait pas sans goût et sans inclination pour Spinoza, dont il s'efforce cependant ou affecte de se séparer; d'un cartésien qui, presque sur aucun point, n'abandonne ni ne renie Descartes, mais l'explique, le justifie, le soutient ou le corrige

par tout ce que la science moderne lui fournit de bonnes interprétations; c'est donc un cartésien qui, aux lumières du XVIIe siècle joignant celles du nôtre, essaye d'éclairer les points douteux du cartésianisme, et finit par le trouver, au moins dans ses principes les plus généraux, bien plutôt confirmé que contredit et affaibli par les nouvelles théories.

A cette analyse très-générale du mémoire n° 4 il est nécessaire d'ajouter quelques remarques particulières qui en fassent connaître certains détails plus spécialemenr dignes d'être notés. Nous les présenterons dans l'ordre selon lequel sont disposés dans la suite de l'ouvrage les points auxquels elles se rapportent.

Ainsi, d'abord, dans l'*introduction*, après quelques rapides généralités sur le mouvement de la philosophie dans l'antiquité et au moyen âge, l'auteur, en vue de Descartes, trace une histoire abrégée de l'époque de la renaissance; et, dès ce début, on sent qu'il est maître de son sujet, tant par la manière dont il présente et distribue les faits, que par celle dont il en raisonne, les déduit et les explique. Une érudition facile, abondante et variée, et sans aucune contrainte tournée au système, répand sur tout ce morceau un intérêt qui entraîne d'abord; cependant, comme à la réflexion on y reconnaît un esprit peut-être plus brillant que sévère, et plus fécond que rigoureux, on est ensuite moins tenté de croire et de se confier, soit à tous ses aperçus, soit à toutes ses assertions. Ainsi, par exemple (page 21), il dit, en parlant du XVIe siècle : « Après cette magnifique époque, il semblait que tout fût accompli dans la philosophie; » or, il y a certainement là

une inadvertance ou une exagération, et même, jusqu'à un certain point, une contradiction avec ce qu'il dit ailleurs; car on comprend difficilement que le XVIe siècle, qui ne fut en effet qu'un âge de généreux essais et de hardis commencements, ait pu paraître un siècle de perfection et d'achèvement, et que la philosophie, exaltée comme l'art, selon l'expression de l'auteur, par la merveilleuse alliance de l'antiquité et du christianisme, ait dû y avoir aussi son Raphaël et son Michel-Ange; car alors à quoi bon Descartes et tout son siècle? On lit encore, même page : « Si avant Descartes on avait fait Dieu et anéanti l'homme devant lui, Descartes fit l'homme et mit Dieu dans son âme...; » là encore la pensée aurait besoin d'être éclaircie; car, pour employer le même langage, si ce ne fut Descartes lui-même, ce furent du moins ses disciples les plus forts et les plus conséquents, qui, d'après certaines de ses idées, mirent l'homme même dans Dieu, et tous les êtres particuliers, dans l'être un et absolu.

Et il y aurait plus d'un passage à relever dans le même sens; mais, en même temps, il y en aurait d'autres également à citer, qui, si l'on faisait abstraction de certaines incorrections et de certains embarras de langage, ne manqueraient certainement pas de verve et de justesse.

L'exposition de la philosophie de Descartes, qui succède à l'introduction, pourrait donner lieu, dans les deux sens, à plus d'une observation du même genre; mais nous devons nous borner à dire qu'avec une intelligence, d'ordinaire pénétrante, de la pensée de Descartes, il échappe cependant à l'auteur des jugements qui ne sont pas toujours de la plus

rigoureuse exactitude; ainsi il affirme plusieurs fois que ce que Descartes a surtout voulu faire, c'est une philosophie naturelle. Or, rien n'est certainement moins dans le dessein de Descartes, témoin ses *Méditations* et son *Discours de la méthode*; et il y a même, à cet égard, des paroles de lui qui ne peuvent laisser aucun doute sur son véritable sentiment. C'est donc comme métaphysicien qu'il se considère avant tout; le physicien et le géomètre ne viennent, à ses yeux, qu'en sous-ordre; mais, outre qu'il y a dans cette opinion de l'auteur du mémoire une évidente préoccupation, il y a une contradiction avec ce qu'il avance au sujet de Hobbes et de Gassendi (page 51), qui n'auraient pu, dit-il, avoir le rôle et la mission de Descartes, parce qu'ils ont eu *le défaut de ne guère embrasser que les sciences naturelles*; ce qui, du reste, n'est pas juste, car ils ont leur métaphysique, tout comme ils ont leur physique. Et même nous craignons qu'il n'y ait eu à ce sujet, en ce qui regarde Gassendi, une méprise de l'auteur; car il semble croire que, dans le *Syntagma*, sous le titre de *physique*, il n'y a en effet que de la physique, tandis qu'il s'y trouve au moins autant de métaphysique que de physique; de même aussi que, pour sa part, le *de Corpore* de Hobbes est avant tout un livre de philosophie générale, matérialiste sans doute, mais avec un caractère de métaphysique.

Du reste, si cette préoccupation a nui sous un rapport à l'auteur, elle lui a servi sous un autre, puisqu'elle l'a fait fortement et habilement insister sur la partie mathématique et physique de la philosophie de Descartes, et nous donner, sur cette partie,

un des meilleurs morceaux qui se remarquent dans son mémoire.

De l'*Exposition de la philosophie* de Descartes il passe à son *Histoire*, et là, toujours avec ses défauts et ses qualités ordinaires, avec un peu trop de promptitude à affirmer et à juger, mais aussi, et quand la langue ne lui est pas trop rebelle, avec une vivacité et une variété d'idées qui ne sont certainement point communes, il examine successivement, caractérise et apprécie les divers adversaires et partisans de Descartes; il montre avec sagacité comment chacun d'eux, selon son point de vue, l'attaque et le combat, ou le soutient et l'accepte; et là, si on peut lui reprocher quelques omissions, du reste peu importantes, et quelques opinions peu prouvées, en revanche il faut lui savoir gré de quelques morceaux bien traités, celui de Spinoza, par exemple. Il en parle, en effet, avec intelligence, avec amour, et autant qu'il est en lui il le réhabilite, l'explique, le rattache à Descartes, l'associe à Malebranche, le défend par Fénélon, et en fait presque un chrétien; il cite même à ce sujet des passages qui le prouveraient, s'il n'y en avait d'autres qu'il néglige, où ce prétendu christianisme s'efface et se désavoue sans détour.

Il n'est pas aussi satisfaisant en ce qui regarde Malebranche, qu'il ne connaît ou ne fait connaître que d'après la *Recherche de la vérité*, en quoi il y a oubli grave; car, comme nous l'avons déjà remarqué, si, dans Malebranche, le métaphysicien commence par la *Recherche de la vérité*, il se développe et finit par les *Entretiens* et les *Méditations*, etc.

Il est satisfaisant sur Leibnitz, dont il touche

cependant un peu trop sommairement, mais dont au fond il fait bien comprendre, dans son caractère général et ses principaux points de vue, et aussi dans ses rapports avec Descartes et Spinoza, le large système de philosophie. Il donne à ce sujet une explication qui n'est pas à négliger : « Leibnitz, dit-il (p. 246), conserva toujours le nom de l'étendue dans sa philosophie, de même que les astronomes parlent du mouvement annuel du soleil, sans l'admettre ni y croire..... De là une grande différence dans ses écrits, dont les uns s'adressent pour ainsi dire au vulgaire des philosophes, et traitent les questions selon les notions communes, et les autres parlent aux esprits plus élevés et pénètrent jusqu'à l'essence même des choses... » C'est, en effet, une distinction dont il faut tenir compte quand on lit Leibnitz, pour ne pas être dupe d'une prétendue confusion ou contradiction dans son opinion sur la matière. Seulement, ici et ailleurs, le système de l'auteur (car au fond de tous ses jugements on entrevoit un système) est plutôt un sentiment indiqué et affirmé, que développé et prouvé; c'est toujours le même reproche à lui faire; il ne discute et ne raisonne pas assez, et procède par aperçus plutôt que par démonstrations.

Dans cette histoire du cartésianisme, l'auteur a fait, comme nous l'avons dit, une histoire à part pour les mathématiques et la physique, et nous avons dit aussi avec quel mérite il l'a faite. Il montre en effet comment, si Descartes, grand géomètre, mais surtout grand géomètre en métaphysicien, à la gloire de donner l'*application de l'algèbre à la géométrie*, ne réunit pas celle de l'invention du calcul

différentiel, du reste entrevue par Cavalieri, et presque accomplie par Fermat, il eut au moins l'honneur d'en hâter le perfectionnement dans Newton et dans Leibnitz, dans Leibnitz surtout, par l'esprit métaphysique appliqué aux mathématiques, qu'il leur communiqua en quelque sorte au moyen des grands exemples qu'il en laissa dans ses ouvrages. Descartes fut ainsi, quoique indirectement, pour une part incontestable dans l'idée du *calcul des fluxions* et du *calcul infinitésimal*.

L'auteur fait valoir également, avec détail et science, les services que Descartes rendit à la physique; il explique comment la notion de la matière, telle qu'il la définit et la proposa, devint le point de départ de la *mécanique rationnelle*, et à l'appui de son sentiment, il cite celui de Lagrange, qui parle dans le même sens; comment ses lois du mouvement, sans être en tout la vérité, mirent cependant les physiciens sur la voie qui y conduisait; comment les tourbillons aussi ne sont pas sans raison, quoiqu'ils aient le défaut de laisser trop de jeu à la matière et de ne pas s'accorder exactement avec les lois de Kepler; comment encore, en vertu de son idée de la pesanteur, il prévit et indiqua l'expérience du vide barométrique, et put, à ce titre, en revendiquer la priorité sur Pascal. Il examine et apprécie avec le même discernement tous ses divers mérites dans les branches particulières de la physique proprement dite; et enfin, quant à la physiologie, il remarque que si, comme dans la physique, il a le défaut de recourir trop facilement aux hypothèses, il ne faut pas oublier qu'outre le service qu'il rendit d'expliquer et de populariser la découverte de la circulation

du sang, sa théorie de l'homme eut tant de crédit, qu'outre l'école cartésienne, dont elle fut la doctrine propre, elle devint aussi, à quelques modifications près, celle de l'école opposée, qui, prenant de Descartes l'idée de son mécanisme organique, ne fit guère que changer la glande pinéale en centre cérébral, les esprits animaux en sensibilité, et donner en outre à ces principes une extension immodérée.

Le morceau que nous quittons est un des plus remarquables du mémoire; celui par lequel il se termine sous le titre de *conclusion*, et auquel nous allons passer, est également digne d'attention.

Il est vrai que le système de l'auteur, présenté par points épars et aperçus indirects dans le cours de son travail, est ici peut-être ramené à une forme trop concise, et n'est point assez développé, justifié et éclairci, pour qu'on puisse bien en juger; mais tel qu'il y est cependant, il paraît par des traits qui dénotent un penseur. Nous ne voulons pas le discuter, mais nous devons au moins le résumer.

La doctrine de Descartes est une doctrine chrétienne; or, comme toute doctrine chrétienne, comme toute doctrine complète, elle comprend un mystère à deux faces distinctes, en apparence contradictoires, mais qui ne peuvent cependant être considérées l'une ou l'autre exclusivement, sans nous ouvrir la voie et nous conduire à un abîme. Nous laissons-nous en effet préoccuper et comme éblouir par l'unique idée de Dieu, nous allons au néant de l'homme; nous laissons-nous au contraire fasciner et comme enivrer par l'idée de notre moi, nous allons au néant de Dieu. Voilà la double pente sur laquelle nous avons à craindre de nous perdre. La religion, par la

foi, nous retient sur l'une et l'autre; la science, par la raison, doit nous rendre le même service, c'est-à-dire qu'au lieu de se montrer en l'un ou l'autre sens exclusive, elle doit admettre et concilier, quoiqu'au sein d'un mystère, deux termes qui sont certains, et qui, dès lors, coexistent; deux termes dont le lien, dont le mode de coexistence peuvent bien nous échapper, et nous donner le sentiment d'une contradiction apparente, mais dont la coexistence elle-même ne saurait être rejetée, puisqu'elle est le fait non douteux de leur double existence.

Or, Descartes, qui embrasse ce principe de philosophie, ne l'a cependant pas, par lui-même, assez nettement établi pour qu'entre les mains moins prudentes de quelques-uns de ses disciples il n'ait pas été détourné à de fâcheuses conséquences. Et c'est pourquoi il a fallu Leibnitz pour corriger à la fois et étendre le cartésianisme, l'étendre dans Descartes, le corriger dans Malebranche, et surtout dans Spinoza.

Tel fut, chez ces divers penseurs, ce *principe des contrastes*, comme l'appelle l'auteur, qui consiste à admettre, à titre de mystère, c'est-à-dire de vérité, non pas absolument, mais humainement inexplicables, la coexistence et la relation du fini et de l'infini, du fini dans l'infini; de la liberté et de la nécessité, de la créature et du créateur : principe qui donne satisfaction à la fois au panthéisme, en ce qu'il a de légitime, et à l'idéalisme subjectif, en ce qu'il a également de légitime, et qui suffit ainsi autant que possible à la philosophie tout entière. Et c'est là l'œuvre à laquelle Descartes a le premier mis la main, et qu'a sinon achevée et laissée sans dé-

fauts, du moins hautement perfectionnée, le génie de Leibnitz.

Telle est, en y joignant certaines vues particulières qui ne manquent pas d'intérêt, mais qui ne peuvent être indiquées ici, cette *conclusion générale* trop peu développée, comme nous l'avons dit, trop concentrée, trop concise, mais qui embrasse et remue au moins beaucoup d'idées.

Vous pouvez maintenant juger des mérites et des défauts du mémoire n° 4. D'une part, quelques omissions, quelques inexactitudes, quelques opinions douteuses ou peu justifiées, un style qui accuse trop une grande inexpérience de la langue; de l'autre, des vues souvent ingénieuses et quelquefois profondes, l'histoire bien possédée, un système bien suivi, une bonne manière de se déclarer en faveur du cartésianisme, d'en faire valoir le meilleur et d'en bien interpréter le pire; au sujet de chaque doctrine, une grande sagacité à en saisir et à en apprécier les traits les plus saillants; une certaine verve dans le langage, malgré les graves défauts qui s'y rencontrent, et par-dessus tout une exposition et une discussion excellente de la partie mathématique et physique du cartésianisme.

Voilà le mal et le bien; mettez-les en balance, et vous trouverez que celui-ci l'emporte sur celui-là; de telle sorte qu'on peut dire que ce mémoire, avec ses imperfections, est encore un bon mémoire; que, comparé avec ceux des autres concurrents, supérieur aux moins bons, il se rapproche des meilleurs, qu'il n'égale pas, sans doute, mais qu'il suit de très-près, et qu'ainsi il a droit à une distinction que nous vous ferons connaître, en vous proposant nos conclu-

sions. Toutefois, nous sommes obligés de dire qu'en la lui accordant, nous ne saurions approuver chez lui une certaine disposition, qui se concilie même assez mal avec d'autres sentiments exprimés dans son mémoire, à mal juger de la théologie et de ses organes, même les plus éminents, de Bossuet par exemple.

Il y a là, de sa part, un défaut de libéralité et d'équité d'esprit, dont l'aurait dû préserver son intelligence à la fois des idées et de l'histoire; toutes ses études, en effet, semblaient devoir le conduire à une plus impartiale appréciation de cette ancienne souveraine, de cette ancienne rivale de la philosophie, mais que la philosophie désormais émancipée et indépendante permet de considérer et d'estimer sans prévention. Nous regrettons qu'à cet égard il ne se soit pas élevé à une plus large considération des choses et de leurs rapports; il se fût montré plus juste, sans se montrer moins éclairé. Il eût mieux mérité notre approbation, que nous lui eussions accordée, sans la réserve expresse que nous sommes obligés d'y apporter.

D'après tout ce qui vient d'être dit, vous devez pressentir que si, sur notre proposition, vous décernez le prix, ce ne sera pas au mémoire que nous venons d'examiner, mais à l'un des deux suivants ou à tous deux, s'il y a lieu, qu'il devra être accordé. C'est au reste ce qu'expliqueront bientôt nos conclusions.

Nous parlerons d'abord de celui qui porte le n° 5, et qui a pour épigraphe ce jugement de Leibnitz : « La philosophie cartésienne est comme l'antichambre de la vérité. » Il est en deux volumes in-4° d'environ 200 pages chacun, d'écriture assez serrée.

Selon la marche très-sagement tracée par votre programme, l'auteur considère d'abord l'état de la philosophie avant Descartes, et, soit par la manière dont il expose en rapides mais suffisantes généralités, la nature et l'origine de la philosophie scolastique, soit par l'analyse plus développée qu'il donne école par école, en passant en revue les principaux maîtres de chaque école, de la philosophie de la renaissance qui, sous apparence de retour et d'adhésion aux anciens, prépare l'avénement de la philosophie moderne, il satisfait également bien aux conditions qu'en ce point vous imposiez aux concurrents; il a bien compris qu'il ne devait pas traiter l'histoire de ces deux époques, comme s'il avait à la retracer en elle-même et pour elle-même, mais seulement pour en tirer une juste et claire explication de l'époque qui leur succède; il a été sobre de détails et sagement systématique.

Arrivé à l'époque même, qui doit le plus spécialement être l'objet de son examen, juste envers Bacon, auquel il fait, comme il convient, sa large part d'influence dans ce grand renouvellement de la pensée philosophique, l'auteur peut l'être d'autant mieux envers Descartes à son tour, auquel il fait par conséquent sa part plus large encore. Bacon, en effet, n'a guère agi, et cela encore par le précepte beaucoup plus que par l'exemple (l'exemple ne vint pas de lui, mais des grands physiciens de son temps), que sur les sciences de la nature; tandis que Descartes, outre cette action qu'il exerça d'ailleurs en géomètre de premier ordre, eut celle au plus haut point du métaphysicien et du philosophe; et, à ce double titre, il fut incontestablement le

grand promoteur des idées qui, de son siècle jusqu'au nôtre, ont fécondé tous les systèmes. L'auteur a donc eu raison de lui assigner ainsi sa place et de le regarder comme le vrai maître de tous les libres penseurs des temps modernes.

La biographie de Descartes, au moins pour une partie, devait nécessairement entrer dans l'histoire du cartésianisme ; le *Discours de la méthode* était sous ce rapport un modèle tout indiqué. Cependant plusieurs concurrents ont négligé ou omis ce soin. L'auteur du mémoire n° 5 n'a pas mérité ce reproche : il a convenablement parlé de la destinée de l'homme qui a en effet été si dévoué aux idées et à la philosophie, que ce serait le mal connaître, et par suite le mal comprendre, que de ne pas savoir comment il a vécu pour cette grande fin, pour cette pensée de tous ses jours.

De la biographie de Descartes l'auteur passe naturellement à l'analyse de sa doctrine, et, pour y mettre plus d'unité, au lieu d'aller de traité en traité, c'est-à-dire de la recommencer avec chaque traité, il la borne et la réduit sagement à un seul, le *Discours de la méthode*, qu'il prend comme texte de tous les autres, se servant de ceux-ci comme de commentaires de celui-là. Le procédé était simple et sûr, pour peu qu'il fût bien suivi, et il l'a été, nous devons le dire, habilement par l'auteur.

Cependant peut-être le choix du *Discours de la méthode*, au premier abord très-plausible, n'est-il pas au fond le meilleur? et, pour mieux entrer dans les sentiments et dans les vues de Descartes, qui s'en explique à cet égard et déclare expressément cette production insuffisante, valait-il mieux prendre à

la place les *Méditations* ou les *Principes*, et plutôt encore les *Principes?* Mais c'était là un inconvénient facile à corriger, et que corrige l'auteur par le soin qu'il met à rechercher, pour les rallier avec ordre au *Discours de la méthode*, les divers éléments de philosophie répandus dans les autres ouvrages.

Cette exposition est donc bien faite; simple et large à la fois, elle a le mérite de tout comprendre, sans vaine abondance ni redites; elle est fidèle et complète; cependant, peut-être désirerait-on un peu plus de citations ou du moins d'indications, et certaines explications un peu mieux présentées. Ainsi, par exemple, parmi les preuves de l'existence de Dieu que propose Descartes, il y a celle qu'il tire de la conservation de notre être. L'auteur ne l'a pas oubliée; mais, en la rapportant, il n'a pas assez insisté sur certains termes, qui ont ici leur importance et leur conséquence, tels que ceux-ci : *conserver est produire derechef*. Après ces expressions du maître, il n'est pas, en effet, étonnant que les disciples, en les développant (on peut citer Clauberg, par exemple), en soient venus à dire que, conservés de la sorte, produits à chaque instant derechef, nous ne sommes que des actes ou des opérations de Dieu, qui nous fait être à ce titre comme nous faisons être nos pensées, nos affections et nos volontés. Et de tels disciples à Spinoza la distance n'est pas grande. Il importait donc de noter ce qui pouvait servir à expliquer un tel rapprochement.

On ne voit pas non plus que l'auteur ait suffisamment insisté sur cette espèce de liberté d'indifférence que Descartes attribue à Dieu, et en vertu de laquelle il affirme qu'il a pu faire que ce qui est vrai ne le

fût pas, que ce qui est bien ne le fût pas, et donner ainsi, à l'un et à l'autre, un principe arbitraire.

On aurait pu demander aussi que sur la question des *idées innées* il remarquât, pour en éclaircir le sens d'après Descartes, outre les interprétations qu'on en trouve dans la polémique et dans les lettres, le passage même des *Méditations*, dans lequel, pour la première fois, elles se trouvent nommées, et où se lit l'expression *former*, appliquée à ces idées, laquelle écarte, dès le principe, toute manière trop étroite d'entendre cette innéité.

Il faut dire encore que dans cette analyse la partie physique et mathématique est moins approfondie et moins considérable que dans plusieurs autres mémoires, le n° 4 et le n° 2 en particulier.

Enfin, si plus tard il dit quelque chose soit sur les causes finales, soit sur les formes substantielles, ce n'est pas avec assez de développement ni avec une appréciation suffisante de la valeur historique de ces deux questions, mi-partie religieuses, mi-partie philosophiques.

Du reste, toute cette exposition, à ce peu de chose près, très-satisfaisante, se termine elle-même par un résumé, dans lequel l'auteur dégage avec précision les principes généraux de la philosophie de Descartes qui doivent avoir le plus d'influence sur les systèmes ultérieurs.

Du maître il passe ensuite aux disciples, et d'abord à ceux qui le suivent à peu près sans dissidence; et ici, sans répéter ce qui a déjà été dit à propos d'un autre mémoire, il faut cependant remarquer que s'il y avait dans le cartésianisme quelque chose aujourd'hui d'un peu neuf ou de moins connu à étudier et

à remettre en lumière, c'était précisément ce groupe d'hommes, d'un ordre moins élevé, mais encore dignes d'attention, qui viennent en aide à Descartes, et servent avec zèle la même cause philosophique.

Or, l'auteur du mémoire ne s'est guère occupé que de Clerselier, Rohault, Delaforge et Regis, et il en a dit peu de chose; il s'est, de plus, mêlé, à ce qu'il a dit, quelques inexactitudes de détail qu'il aurait pu éviter, comme, par exemple, lorsqu'il croit que le traité de Delaforge a été écrit en latin, tandis qu'il a été simplement traduit en cette langue; et que cet auteur semble vouloir se couvrir du principe de l'autorité, tandis qu'il y a à citer de lui des paroles d'un sens tout opposé. Il aurait aussi pu noter que Regis, sur certains points, n'avait guère fait que suivre et presque copier Delaforge. Mais il ne parle pas de Clauberg, non plus que de Geulincx, qui ne sont cependant pas sans importance dans leur école, et qui ont même de sensibles rapports avec Malebranche et Spinoza[1]; il ne dit rien de tous ces confesseurs, défenseurs et commentateurs, que Descartes eut d'abord à peu près comme un ancien, et qui, en France et hors de France, et surtout en Hollande, servirent à répandre et à populariser la philosophie cartésienne, et c'est là certes une omission.

Des purs et simples cartésiens, l'auteur arrive naturellement à ceux qui le sont avec leur génie propre, leur indépendance et leur originalité, et il commence par Spinoza.

[1] L'auteur, à la fin de l'article sur Regis, indique de pareils rapports entre Delaforge, Regis et Malebranche et Spinoza; ils sont bien plus évidents entre Clauberg, Geulincx et les mêmes.

Spinoza, en effet, vient évidemment de Descartes; et d'abord c'est de lui qu'il apprend en quelque sorte à penser, à tenir peu de compte du passé et de l'histoire, et à suivre l'évidence comme seule règle de certitude ; il est plein, sous ce rapport, de l'esprit de Descartes. Mais il en a plus que l'esprit, il en a aussi certains principes, qu'il a, il est vrai, entendus et développés à sa manière, ce qui fait dire avec raison à Leibnitz du spinozisme, qu'il est un cartésianisme immodéré, *cartesianismus immoderatus*. Pour ne nous arrêter qu'au capital, c'est de l'idée de la substance généralisée et systématisée avec rigueur d'après Descartes, que Spinoza a tiré son unité de substance, le double attribut de cette unité, le double mode de cet attribut. Descartes, il est vrai, averti, soit par ses propres réflexions, soit par certaines témérités de déduction de quelques-uns de ses disciples, s'était hâté d'ajouter, en définissant, comme il le faisait, la substance en général, qu'il ne fallait pas prendre le mot au regard des créatures dans la même acceptation qu'au regard du créateur; et Regis, de son côté, fidèle interprète de ces paroles, disait que si l'être créé n'est pas une substance par soi, il est une substance en soi ; mais il n'est pas moins vrai que ce principe pouvait être entendu comme il le fut par Spinoza, et donner lieu à la doctrine qu'il en déduisit sans détour avec toute l'inflexibilité de sa logique de géomètre.

L'auteur suit et marque habilement ce rapport essentiel de Spinoza à Descartes ; il en indique également d'autres, moins importants et secondaires, mais qu'il était bon de ne pas négliger.

Il a soin en même temps de rappeler les différences

qui les distinguent et les séparent ; et en tout, cette partie qui devait être comme elle l'est, fondamentale dans le mémoire, est traitée solidement et dans une très-juste mesure. Elle est en particulier terminée, sous forme de conclusion, par un morceau remarquable où il fait de plus en plus saisir cette étroite filiation de l'auteur des *Méditations* à celui de l'*Éthique*. Il porte d'ailleurs, dans cette appréciation, outre une sagacité remarquable, un sentiment de sympathie et de juste réhabilitation pour la personne du pauvre juif, qui lui aussi, comme Descartes, mais à de plus dures conditions, dévoua sans partage à la philosophie sa douce et patiente âme, sentiment auquel il peut d'autant mieux se livrer sans scrupule, que dans son bon sens éclairé, s'il est indulgent à l'homme, il ne faiblit ni ne fléchit devant les principes du système, et que, s'appuyant de Leibnitz, il les attaque et les combat avec force et fermeté.

Malebranche vient de Descartes à peu près comme Spinoza; seulement c'est avec moins de conséquence; c'est avec une réserve de pensée que lui imposent sa croyance et son zèle de prêtre, et qui ne pouvait retenir le fils émancipé, ou plutôt révolté et indépendant de la synagogue. L'auteur a soin de le faire remarquer avant de donner l'analyse des différentes théories du système de Malebranche, telles que celles de la *Vision en Dieu*, de l'*Existence du monde*, de la *Liberté et de la volonté*, enfin des *Causes occasionnelles ;* et, après les avoir exposées, il rappelle encore ce point de vue qu'il résume en ces termes : « La différence entre leurs doctrines (celles de Spinoza et de Malebranche) est peut-être plus apparente que réelle; leurs principes sont les mêmes :

un peu plus ou un peu moins de logique, voilà tout ce qui les sépare. » Spinoza aurait pu prendre aussi pour devise philosophique ces paroles des Actes des apôtres, sur l'autorité desquelles s'appuie souvent Malebranche : *In ipso vivimus, movemur et sumus* (p. 277); et qu'il a prises, en effet, ou du moins l'équivalent, aurait pu ajouter l'auteur; car on sait que l'épigraphe du *Tractatus theologico-politicus* est : *Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, et Deus manet in nobis, et quod de spiritu suo dedit nobis.* (Saint Jean, épît. 5, chap. IV, vers. 14.)

Et, puisque avec l'intérêt qu'inspire justement un travail si bien fait, dont on voudrait effacer ou réparer les défauts, nous avons pris soin de noter toutes les taches qui s'y rencontrent, il est à regretter, nous l'avouerons, que, pour avoir négligé de parler de Geulincx, l'auteur n'ait pas montré les rapports évidents qui en plus d'un point important le rapprochent de Malebranche; car en lui aussi il y a des traces, et des traces assez sensibles, soit des *Causes occasionnelles*, soit même de la *Vision en Dieu* : elles paraissent non douteuses dans sa *Metaphysica vera*, et surtout dans son *Éthique;* c'est le même esprit chrétien qui, mal tempéré et détourné de sa voie régulière, incline imprudemment vers une sorte de mysticisme, dans lequel sont bien près de se perdre et de périr la liberté et la personnalité humaines.

Malgré tout cependant, comme celui de Spinoza, ce morceau se distingue par une simplicité et une sûreté de vues, par une intelligence des rapports qui se remarquent constamment dans la suite de ce mémoire.

De Descartes à Spinoza, ainsi qu'à Malebranche, la filiation est sensible; mais elle ne l'est pas autant de Descartes à Locke lui-même; elle est d'ailleurs moins profonde; et la preuve, c'est que si les deux premiers se séparent de leur maître, c'est en poussant la suite de sa doctrine, comme dit Leibnitz, et non en le combattant, tandis que Locke, au contraire, l'attaque, et se porte son adversaire. C'était donc là une relation à bien reconnaître et à bien définir, et l'auteur l'a fait avec discernement et justesse; et comme des deux faces sous lesquelles se présente cette relation, la plus apparente et la plus vulgaire est celle de la différence, il s'est surtout attaché à celle de la ressemblance, guidé dans cette vue par D. Stewart, qu'il a soin au reste de citer, et auquel il attribue le mérite d'avoir été un des premiers à considérer Locke sous ce rapport. Ce qui fait donc que, selon lui, Locke procède de Descartes, c'est la méthode, c'est l'esprit, c'est le sens psychologique; l'auteur l'explique et le démontre par des textes, qui, en effet, ne laissent guère en eux-mêmes de doute à cet égard, et pourraient tout au plus, dans leur opposition à des textes différents, donner lieu au reproche d'inconséquence et de contradiction auquel Locke n'a pas toujours échappé.

En voici quelques-uns :

« Je ne m'engagerai point, dit Locke, à considérer en physicien la nature de l'âme, à voir quels mouvements doivent s'exciter dans les esprits animaux, ou quels changements doivent arriver dans notre corps pour produire, à la faveur de nos organes, certaines sensations ou certaines idées..... »

Il dit encore, liv. II, chap. XXIII, de l'*Essai* : « Voici, en peu de mots, à quoi se réduit l'idée que nous avons du corps. La substance de l'esprit nous est inconnue, et celle du corps nous l'est tout autant. Nous avons des idées claires et distinctes des deux premières qualités ou propriétés du corps, qui sont la cohésion des parties solides et l'impulsion. De même nous connaissons dans l'esprit deux premières qualités ou propriétés, dont nous avons des idées claires et distinctes, savoir : la pensée et la puissance d'agir..... » Et plus loin, dans le même chapitre : « Nous avons autant de raison de nous contenter de l'idée d'un être immatériel que de celle que nous avons du corps, et d'être également convaincus de l'existence de tous les deux; car il n'y a pas plus de contradiction que la pensée existe séparée et indépendante de la solidité, qu'il n'y en a que la solidité existe séparée et indépendante de la pensée... » Qu'on rapproche, avec l'auteur du mémoire, ces passages de passages analogues qu'on trouve sans peine dans Descartes, et on se convaincra qu'en effet la méthode de l'*Essai sur l'entendement humain* est à peu près celle des *Méditations*.

Il est encore un autre rapprochement à faire entre ces deux philosophes : c'est l'idée de l'âme considérée comme substance passive, ce qui fait dire à M. Maine de Biran que le sage Locke, en parlant de la substance d'après Descartes, abonde sans le vouloir dans le sens de Spinoza.

Or, ces points suffisent certainement pour constater la filiation du père de la philosophie moderne à l'homme qui, en la détournant du spiritualisme au sensualisme, ne l'a pas moins, sous quelques rap-

ports, fidèlement suivie dans la voie où d'abord l'avait placée Descartes, et l'auteur du mémoire a sagement fait de dire, surtout avec les réserves qu'il y met justement, que l'*Essai sur l'entendement humain*, en raison de la popularité dont il a joui, a peut-être, après les *Méditations*, contribué, plus que tout autre ouvrage, à répandre l'esprit de la véritable méthode psychologique.

Il explique Leibnitz comme il a expliqué Locke, Malebranche et Spinoza; c'est aussi, à ses yeux, un penseur selon Descartes, mais non en tout ni pour tout, et qui l'est d'ailleurs comme le génie peut l'être à l'égard du génie. Leibnitz, de la haute position qu'il prend dans l'histoire, est à la fois le partisan et l'adversaire de Descartes, l'adversaire en un point, le partisan en l'autre. Il voit dans Spinoza un cartésianisme immodéré, et il le modère, ou plutôt, car c'est la seule bonne manière de modérer un excès, il le combat dans son principe, dans l'idée de substance, et il lui oppose celle de force, de cause substantielle; à la pure passivité il substitue l'activité; à ces existences qui n'en sont pas, qui ne sont que des modes d'attributs, de pleines et entières existences, des *entéléchies*, des *monades*. Mais, d'autre part, on dirait que s'il voit dans Spinoza un cartésianisme immodéré, il voit dans Malebranche, au moins sous un certain rapport, un cartésianisme trop modéré, et il ne consent à accepter l'hypothèse de l'assistance divine ou des causes occasionnelles, que pour la transformer hardiment en celle de l'harmonie préétablie. Il ne réprime ainsi d'une main la philosophie cartésienne que pour lui lâcher la bride de l'autre; il ne la refrène en un

sens que pour la pousser dans l'autre, et malheureusement, dans ce double effort, il se contrarie et s'entrave lui-même; il affaiblit, par l'une de ces idées, les heureux effets de l'autre, et par l'harmonie préétablie porte coup aux monades.

Tel est en résumé le sentiment de l'auteur au sujet de Leibnitz, sentiment juste en lui-même, et auquel il ne manque, pour être plus complet, que de s'être étendu de la métaphysique à la physique et aux mathématiques, et d'y avoir suivi le lien qui, là encore, unit Leibnitz à Descartes.

Il devient moins important de voir comment l'auteur envisage et estime, pour la part qu'ils ont prise au mouvement cartésien, d'autres esprits également éminents, mais moins spécialement philosophiques, Pascal, Bayle, Port-Royal, Bossuet, Fénélon, etc., etc. Nous nous bornerons à quelques remarques qui suffiront à cet égard. Ainsi, il montre bien comment Bayle, d'après l'esprit de scepticisme qui l'anime constamment, affecte de soutenir ce qu'il y a de moins plausible dans Descartes, comme le principe de la conservation, la théorie de l'assistance, l'hypothèse de l'animal machine, pour en tirer ensuite des objections contre la liberté et la Providence (p. 332); comment la logique de Port-Royal se rattache et tient étroitement à la philosophie de Descartes; il aurait peut-être pu aller plus loin, et dire que Descartes lui-même y avait coopéré, ou du moins, pour certaines parties, avait expressément été mis à contribution.

A ses observations très-justes sur le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet, il aurait pu ajouter, pour plus amples informations,

qu'avec Bossuet, qui, en effet, termina l'imitation par un ouvrage inimitable, il y eut plusieurs auteurs, tels que le P. Lami, Clauberg, et même des hommes moins connus dans l'histoire de la philosophie, l'aïeul du chancelier Séguier, par exemple, qui firent chacun à leur manière leur *Connaissance de Dieu et de soi-même;* tant il est vrai, encore une fois, que Descartes, qui avait comme donné le ton à ces sortes de traités dans ses *Méditations*, fut d'un exemple fécond et puissant pour son siècle. Enfin il remarque avec raison que combattre comme Fénélon le spinozisme par le cartésianisme, ce n'est pas bien choisir son terrain, ni se servir des meilleures armes, et qu'il lui manque, sous ce rapport, comme à tous les disciples de Descartes, quelque principe plus vrai qui lui permette d'être un adversaire plus conséquent et plus fort, et que le véritable adversaire à opposer à Spinoza, ce n'est pas Descartes, mais Leibnitz.

Mais nous laissons ce morceau relatif à l'*Influence de la philosophie cartésienne sur les grands écrivains du* XVIIe *siècle*, qui est encore philosophique, mais ne serait pas loin de devenir littéraire, et qui d'ailleurs en lui-même est quelque peu incomplet, pour nous hâter d'arriver à celui qui termine le mémoire sous ce titre : *De la part de vérité et d'erreur contenue dans le cartésianisme*, et qui est ou du moins doit être bien autrement philosophique.

L'auteur y dit en résumé, à la suite d'une discussion qui a pour but d'amener et de justifier ses conclusions (p. 502), « que l'évidence posée comme le signe unique et infaillible de la vérité et la souveraineté de la raison, que la distinction nette et profonde des phénomènes de l'esprit et des phénomènes du

corps, avec la vraie méthode philosophique qui en est la conséquence, et l'existence d'idées autres que celles qui nous viennent des sens, telles sont les trois grandes vérités que contient le cartésianisme; mais qu'à côté il renferme un plus grand nombre d'erreurs, telles qu'en métaphysique la nécessité d'établir la légitimité du *criterium* de l'évidence par la démonstration de l'existence de Dieu, la démonstration même de cette existence, la négation de l'évidence du monde extérieur, la confusion de la volonté avec l'intelligence, de la résolution avec le jugement, l'hypothèse touchant les bêtes, et enfin la plus capitale de toutes, le principe de la passivité des substances créées; et, en physique, la théorie des tourbillons, qui toutefois a préparé les grandes découvertes de Newton, et a été jugée par d'Alembert une des plus belles hypothèses que le génie de l'homme ait jamais conçues, et enfin aussi, comme capitale, l'explication physiologique du *Traité de l'homme.* »

Tel est le compte que dresse l'auteur des erreurs et des vérités à reconnaître dans Descartes. Ce compte est-il complet, et en lui-même est-il exact?

On peut d'abord y remarquer certaines omissions ou prétermissions, comme quand, par exemple, il ne discute pas, ou ne touche qu'en passant la doctrine des idées innées, celle des causes finales, celle des formes substantielles, celle du principe et de l'origine des vérités nécessaires, et quelques autres points de métaphysique qui se trouvent soit dans les écrits dogmatiques, soit dans les écrits polémiques, soit dans les *Lettres* de Descartes. En physique il y a également plusieurs parties assez importantes qui ont été négligées, ou trop sommairement appréciées,

comme, par exemple, les idées des lois du mouvement, de l'espace, du plein et des éléments; et en général sur ces matières, dans la critique comme dans l'exposition, l'auteur a été un peu court, surtout comparativement aux meilleurs de ses concurrents.

Mais il est un point sur lequel il n'y a pas eu de sa part oubli ou absence de discussion, et qui nous paraît mériter un autre genre de reproche, celui d'inexacte appréciation; c'est le point relatif aux preuves de l'existence de Dieu. De ces trois preuves il en est une, celle tirée de la conservation ou de la création continuée, que l'auteur examine à peine, vraisemblablement parce qu'il l'admet; or, même en l'admettant, il y avait à la juger et à regarder aux conséquences qu'on peut en tirer et qu'on en a tirées. Nous les avons indiquées plus haut en parlant de Clauberg. L'auteur les a trop négligées, comme il a aussi négligé l'opinion qu'exprime Descartes à ce sujet sur la durée, et que combat Gassendi par une opinion opposée.

Quant à la seconde de ces preuves, celle que nous désignerons, pour abréger, par les mots de la *réalité objective*, termes qui sont du reste de Descartes, et dont tous ses disciples ont usé, l'auteur du mémoire ne nous paraît pas l'avoir estimée ce qu'elle vaut. Il la rejette comme vaine; or, l'est-elle en effet? C'est ce que nous devons rapidement examiner.

Et, d'abord, il faut bien comprendre ce qu'est cette *réalité objective* dont raisonnent Descartes et tous les cartésiens. Ce n'est nullement, comme on pourrait le croire en prenant ces mots dans le sens qu'ils ont reçu depuis, l'objet réel, ou l'être qui

répond à l'idée; ce n'est pas quelque chose hors de l'idée, mais quelque chose dans l'idée; c'est dans l'idée la propriété, le signe, et comme l'impression qui répond à l'objet, l'effet qu'elle a dû en éprouver, la part qu'elle lui doit, ce qui par la marque de l'objet est devenu objectif.

Or, ainsi entendue, la réalité objective peut-elle servir en quelque chose à la démonstration de l'existence de Dieu? nous le croyons, et voici comment : chacune de nos idées a sa réalité objective propre; or, il en est une entre toutes les autres qui a une réalité objective telle, qu'elle nous paraît sous ce rapport avoir en elle quelque chose qui ne vient ni de nous ni de rien de ce qui est comme nous, qui ne s'explique ni par nous, ni par aucune chose semblable à nous. Cette idée a donc en elle un tel caractère, une telle marque, comme le dit Descartes, que nous y voyons, non pas Dieu, que nous ignorons et cherchons encore, mais une trace de Dieu, mais une action divine de laquelle, en conséquence, comme de l'effet à la cause, nous concluons au principe qui l'a produite et dont elle nous vient, à Dieu, qui est ce principe. Si, en effet, dans le sentiment que nous avons de notre nature, nous trouvons, nous ne disons pas Dieu lui-même, en sa substance, mais son action, son impression; si nous les trouvons dans notre intelligence, dans une idée de cette intelligence comme dans notre sensibilité et notre volonté; si tout notre être est plein de Dieu, ou plutôt de choses divines, si le divin y est partout présent, visible et intelligible, en manifeste *réalité objective*, il n'y a que juste raisonnement à s'élever logiquement du divin à Dieu lui-même, et à con-

cevoir le créateur sur la donnée de la créature. Ce n'est pas faire autre chose que de juger de la cause par les faits qui en sont à la fois le signe visible et le produit.

Or, c'est ce que n'a pas assez compris l'auteur du mémoire n° 5; de là la fausse estime qu'il a faite de cette démonstration.

La troisième preuve, surtout quand elle est séparée de la seconde, dans laquelle souvent elle paraît engagée chez Descartes, et que, tirée non plus de l'idée, mais de l'essence même de Dieu, elle se réduit à démontrer l'existence par la perfection, ne se soutient pas aussi bien, et pourrait donner lieu à plus d'une objection.

Mais l'auteur du mémoire a encore eu le tort de ne la point assez approfondir; et en général sur toute cette question, cependant capitale dans Descartes, nous devons regretter qu'il n'ait pas été plus fidèle à ses excellentes habitudes d'analyse et de critique.

Du reste, à cet endroit près, indépendant, impartial, et ce qui est ici de l'impartialité, plein d'une admiration intelligente pour les services que Descartes a rendus à la philosophie, sagace, simple et sensé dans ses diverses opinions, tel il nous a paru dans cette fin de son travail.

Et maintenant, pour nous résumer sur son mémoire tout entier, nous dirons, quant au fond, que les fautes en sont en général d'omission plus que de commission, et que si elles indiquent parfois une certaine précipitation, on voit que c'est plutôt chez l'auteur nécessité d'aller vite pour arriver à temps au terme, que défaut de méthode et de conduite

philosophique; qu'on reconnaît dans les bons morceaux trop de traces évidentes de ces excellentes habitudes, pour ne pas juger que la main, qui ailleurs a faibli, pouvait mieux faire en ces endroits, et que, d'autre part, les mérites consistent en une certaine pénétration et fermeté de pensée, en une simplicité et une vivacité, et si l'on nous permet le mot, en une sorte de verdeur philosophique, qui n'est pas au reste irréprochable, et dont, pour cette raison, nous aurons à reparler, mais qui a bien aussi son intérêt : toutes qualités qui annoncent un esprit sérieux et droit, et d'une généreuse indépendance. Et de même, quant à la forme, nous dirons que, s'il s'y remarque des négligences, des répétitions et des longueurs, on sent que c'est chez l'auteur défaut de soin ou de temps, plutôt que d'art et d'habileté, et qu'il saurait, en les revoyant, corriger ces parties faibles; généralement simple et élégant, son style a bien le ton qui convient à la philosophie, et quand il est tout ce qu'il pourrait et devrait toujours être, il laisse peu de chose à désirer, peut-être un peu plus de sévérité, de vigueur et de caractère.

En somme donc ce mémoire est certainement un bon mémoire; et même, s'il n'est pas le plus profond et le plus fort, il est peut-être celui dans lequel il y a le plus constamment bon sens et bon langage. Ainsi, à le juger d'après la règle que nous nous sommes tracée, et en nous demandant si, complété, corrigé, perfectionné, il pourrait être un ouvrage utile à publier, la réponse nous semble devoir être, sans aucun doute, affirmative, et votre section, dans ce sentiment, et par des raisons que bientôt nous aurons l'honneur de vous soumettre, vous propose

de l'admettre concurremment avec le n° 2, au partage du prix.

Nous approchons, messieurs, du terme de notre tâche : nous n'avons plus à vous rendre compte que de ce dernier mémoire, qui porte pour épigraphe cette pensée :

« Sans les mathématiques, on ne pénètre point au fond de la philosophie ; sans la philosophie, on ne pénètre point au fond des mathématiques ; sans les deux, on ne pénètre au fond de rien. »

Il se compose de plus de trois cents pages in-folio, d'une écriture nette, fine et très-serrée.

L'auteur, dans un *avertissement* qui aurait pu être plus sobre ou du moins plus adroit, et qui a l'inconvénient de mal prévenir le lecteur en sa faveur, à cause de certaines assertions que rien ne justifie du reste, comme par exemple qu'il a trouvé la vraie théorie de la substance, l'auteur, disons-nous, sans se croire lié par les termes de votre programme, s'est tracé à lui-même un plan qu'il résume en ces termes :

Introduction.

1re partie. — *Philosophie.*

1° Des idées, des substances spirituelles et corporelles, de l'existence des corps ;

2° Péché originel, grâce, amour de Dieu ;

3° Union de l'âme et du corps ;

2e partie. — *Physique, mathématiques.*

1° Physique céleste ;

2° Lumière ;

3° Mouvement;
4° Géométrie analytique, calcul différentiel.

3e partie. — *Considérations générales, philosophiques, physiques et mathématiques.*

1° Optimisme;
2° Partir de soi, partir de Dieu;
3° Lois et méthodes générales.

Conclusion.

Des questions indiquées dans ce plan, il y en a sans doute plusieurs qui ont fortement occupé Descartes et son école, et au sujet desquelles, par conséquent, on a certainement l'occasion de faire connaître et d'apprécier la philosophie cartésienne; ce ne sont cependant, loin de là, ni toutes les questions, ni les seules questions du cartésianisme proprement dit, et s'il n'y a pas par suite, dans le mémoire, autre chose précisément que ce que demandait notre programme, il n'y a pas non plus exactement une réponse directe, régulière et complète à tous les points importants que vous aviez pris soin de marquer; et on pourrait presque dire que l'auteur, qui, selon ses propres paroles, a depuis longtemps étudié, d'une manière particulière, les matières dont il traite, avait à cet égard un travail tout prêt, qu'il a seulement tâché d'accommoder à votre programme. Il ne faut donc pas chercher dans sa composition, ce que vous eussiez, avec raison, désiré qu'il y eût mis; il faut n'y voir que ce qu'en effet il a voulu y mettre, et consentir à le juger plutôt sur ce qu'il a fait que sur ce qu'il avait réellement à faire, sauf

toutefois à blâmer la pensée peu philosophique qui l'a porté à substituer à un ordre de questions méthodique et rationnel, tel que vous l'aviez indiqué, un autre ordre qui s'en éloigne sans bonheur ni vérité; sauf même à voir, dans ce fâcheux changement, une faute plus capitale qu'elle ne le paraît au premier abord; car, au fond, elle trahit un esprit difficile, qui ne s'ouvre qu'à certaines idées, et repousse tout le reste, et qui, par exemple, ici, trouvant matière aux spéculations théologiques et mathématiques, auxquelles il se plaît par-dessus tout, y abonde à l'excès, et s'y livre sans mesure. C'est, au reste, un jugement que confirmera toute la suite de l'examen que nous allons faire des principales parties de son mémoire.

Dans une courte *introduction*, après avoir rapidement jugé la *scolastique* sur laquelle il partage avec raison l'opinion de Leibnitz, il passe presque de suite aux premières tentatives directes d'un renouvellement philosophique, auxquelles prennent part à ses yeux, à des degrés différents et en des sens différents, d'abord Telesio, puis Jordano Bruno, Ramus, Campanella, enfin Bacon et Descartes; mais Descartes surtout, auquel même on peut dire qu'il sacrifie un peu trop des hommes qui, après tout, furent loin d'être étrangers et inutiles à sa mission; et, quant à Bacon en particulier, nous demandons si c'est bien dans des termes tels que ceux-ci qu'il convenait de le juger : « Descendez, descendez du trône imposteur que l'ignorance et la passion vous ont dressé. Parais donc, ô Descartes, l'esprit humain t'attend pour le conduire à ses conquêtes... » (page 7.) Nous ne faisons encore ici qu'analyser et exposer; nous ne discutons pas ; mais il nous est impossible

de ne pas faire, dès à présent, une remarque sévère sur cet esprit d'exclusion et par suite d'intolérance, qui fait que l'auteur, tout entier à ses préférences passionnées, tant pour les personnes que pour les choses, n'admet et ne souffre rien à côté de ce qu'il aime. C'est dans cet esprit, il faut le dire, trop peu philosophique, que, comme ici pour Bacon, il se laisse aller ailleurs à parler sans mesure de Galilée, de Newton, mais surtout d'Aristote, dont il ose affirmer (ce sont ses termes) qu'il n'entend rien à la philosophie, et ne sait ce qu'il dit ; et puisque l'occasion s'en présente, avertissons de suite, afin de le caractériser, que, doué d'une vraie force, et ce qui a toujours été rare, mais le devient de plus en plus, d'une certaine originalité tant qu'il est sur son terrain et dans les matières de son choix, il est non pas précisément faible, mais incomplet et étroit, sur tout ce qui n'y rentre pas; et comme cependant en passant de l'une de ces choses à l'autre, il ne peut guère changer ses habitudes d'intelligence, il continue à juger de ce qu'il ignore ou connaît mal, avec la même confiance que de ce qu'il sait et possède bien ; c'est-à-dire qu'il préjuge, qu'il a de véritables préjugés, et qu'il les a avec les défauts de ses qualités habituelles, avec l'affectation au lieu de la force, et la bizarrerie au lieu de l'originalité : on dirait que c'est un homme qui n'a bien ses avantages que chez lui, et là où il est le maître, et qui hors de là est malhabile, indiscret et même injuste. Et voilà aussi pourquoi, vivement touchés d'ailleurs de ses mérites distingués, et désirant les honorer, ce n'est pas cependant sans scrupules, comme nous vous l'expliquerons dans nos conclusions, que nous nous sommes déter-

minés à lui accorder une part du prix que nous vous proposons de décerner.

Ces observations faites sur l'auteur, revenons au mémoire et continuons-en l'analyse.

Après l'*introduction* vient la *première partie*, dans laquelle est examinée l'opinion de Descartes sur les idées, et par suite sur les substances spirituelles et corporelles. Cette opinion, selon l'auteur, a diverses tendances.

Sous un premier rapport, et par la manière dont elle explique l'existence des idées dans l'âme, elle tend à méconnaître l'activité de la substance spirituelle aussi bien que corporelle, et par là donne lieu au système de Spinoza et à celui de Malebranche. C'est là sa première tendance. Les cartésiens purs le nient en vain ; Leibnitz, qui la combat, ne leur laisse pas, à cet égard, de sérieux moyens de défense ; il convainc hautement le cartésianisme d'avoir engendré le spinozisme et le malebranchisme.

La deuxième tendance de cette opinion de Descartes se remarque dans Arnauld, Regis et quelques autres ; une sorte d'incertitude dans l'esprit de Descartes ou du moins une manière insuffisante de s'expliquer au sujet du caractère et de la valeur des idées, laissent plusieurs de ses disciples s'engager dans une voie qui, si elle était suivie rigoureusement jusqu'au bout, mènerait à un système de tout point opposé à celui de Spinoza; ce serait, si l'on peut le dire, l'égoïsme métaphysique, au lieu du panthéisme; ce serait Fichte au lieu de Schelling. En effet, si l'on s'attache à certains passages de Descartes, on y trouve des paroles d'où il suit assez clairement qu'il n'y a en soi ni vrai, ni bien, ni loi, ni ordre, et en consé-

quence les idées qu'on se forme de ces choses n'ont qu'une vertu subjective, et quand Arnauld, et surtout Regis, soutiennent ce sentiment, sans toutefois l'élever à la hauteur d'un système, parce que la hardiesse d'esprit ou la force leur manquent, ils ne sont pas certainement infidèles à Descartes ; seulement c'est alors plutôt dans un des détours indécis que dans la grande et large voie de sa vraie philosophie qu'ils s'engagent et s'égarent.

Mais ce ne sont pas seulement les cartésiens qui viennent à la suite de Descartes, ce sont aussi ceux qui paraissent et se déclarent ses adversaires ; ainsi, quoique dans une autre direction que Spinoza et Malebranche, que Regis et Arnauld, Locke lui-même, en un sens, procède du cartésianisme. C'est en effet, selon l'auteur, d'un des côtés mal éclairés de la théorie des idées, telle que la conçoit Descartes, qu'est sortie celle de Locke ; de Locke qui, préoccupé du peu d'énergie et de puissance que Descartes attribue parfois à la faculté de penser, et de la dépendance qu'il lui suppose à l'égard du corps et des sens pour toutes les idées qui ne sont pas celles de Dieu et de l'âme, a pu aisément se laisser aller à l'explication qu'il a donnée de la nature et de l'origine de toutes nos connaissances. Il y avait peut-être une meilleure manière de rattacher Locke à Descartes, et plus d'un concurrent, mais surtout l'auteur du mémoire n° 5, a mieux montré le vrai rapport par lequel l'un touche à l'autre ; cependant la relation qui vient d'être ici indiquée méritait aussi d'être considérée.

Leibnitz, qui semble prendre à l'égard du cartésianisme, et comme pour le sauver de ses excès, le rôle élevé de grand juge, en réprime encore dans

Locke le fâcheux développement, et avec Descartes lui-même, mieux compris et mieux interprété, il rétablit fortement contre celui qui les attaquait les idées innées mieux entendues, très-cartésien en ce sens, qu'il s'efforce de ramener dans les limites qui lui conviennent, cette philosophie qu'en font sortir, chacun en leur sens, Spinoza, Malebranche et Locke.

De ces questions et de quelques autres qui sont d'une moindre importance, et sur lesquelles, par conséquent, nous ne croyons pas devoir nous arrêter, l'auteur passe à celles qu'il a désignées sous les titres de *Péché originel*, de *Grâce* et d'*Amour de Dieu*.

C'est ici plus particulièrement le lieu de faire l'application de la remarque générale que nous avons présentée en commençant, au sujet de certaines matières que l'auteur, d'après son plan, qui n'est plus notre programme, a fait entrer dans son mémoire, quoiqu'elles n'appartinssent précisément ni à la philosophie de Descartes, ni même à la philosophie proprement dite; ainsi d'abord ces questions du *Péché originel* et de la *Grâce* sont du domaine de la théologie, et de la théologie positive plus que de la métaphysique; ensuite, si Descartes, comme chrétien, y a touché, ç'a été sans directement et expressément en raisonner, ç'a été en passant, et en quelque sorte plutôt confidentiellement que publiquement. Des cartésiens sans doute en ont disputé, mais ces cartésiens étaient des théologiens, c'étaient Malebranche, Arnauld, Fénélon et Bossuet, et la discussion était chez eux une affaire de foi plutôt que de système, de religion plutôt que d'école; et si, dans une histoire générale de toutes les opinions,

tant religieuses que philosophiques, qui ont régné au XVIIe siècle, celles qui se rapportent à ces questions doivent trouver leur place, et même leur large place, car elles furent vives en ce temps, et agitèrent sérieusement les plus grands esprits, elles n'ont pas même droit dans une histoire particulière de la philosophie de Descartes.

Quoi qu'il en soit, l'auteur, après les avoir rattachées par certains liens au cartésianisme, en expose et en juge le débat entre tous ces illustres disputants, avec une connaissance approfondie des raisons qu'ils font valoir.

Si nous n'avons pas dû le suivre dans les développements de son chapitre du *Péché originel*, de la *Grâce* et de l'*Amour de Dieu*, par le motif que nous venons de donner, il ne devrait pas en être ainsi du chapitre qui a pour sujet l'*union de l'âme et du corps*; car c'est certainement bien là une question cartésienne; mais elle l'est trop notoirement, et la solution que propose Descartes est en elle-même trop célèbre pour qu'il soit nécessaire de reproduire l'examen qu'en fait l'auteur, quelque intérêt du reste qu'il ait su y répandre.

Et puis nous avons hâte d'arriver aux parties vraiment fortes de son mémoire, et qui sont principalement celles dans lesquelles il considère le cartésianisme sous le rapport de la physique et des mathématiques. Si nous ne les faisons pas toutes connaître avec détail et étendue, ce qui nous serait fort difficile, nous les attesterons du moins et les désignerons à votre attention.

L'auteur commence par la physique. Après avoir exposé la théorie des tourbillons, on ne sait trop

pourquoi, d'après Malebranche, car elle est assez claire dans Descartes, il rappelle les grands noms qui, à la suite et à l'appui de celui de Descartes, lui prêtent autorité, Huygens, les Bernouilli, Leibnitz, et tous les cartésiens auxquels ne manquent à coup sûr ni la libéralité de l'esprit, ni parfois même le génie.

C'est que, en effet, cette théorie, quels qu'en soient d'ailleurs les défauts, a le singulier mérite d'avoir d'abord fait comprendre que les phénomènes célestes ne peuvent bien s'expliquer que par la rigoureuse application de certains principes de la mécanique, et d'avoir ainsi, en ce qui les regarde, donné sinon la vérité, du moins la méthode qui y conduit. L'auteur s'efforce de rendre ainsi bonne justice à Descartes, un peu trop abaissé par quelques-uns devant Newton ; quant à Newton lui-même, nous l'avons déjà dit, mais nous devons le redire, il le juge avec une sévérité qui n'a pas de mesure, et quel que soit d'ailleurs le poids des autorités dont il s'appuie, quoiqu'il prétende que dans son sentiment il tient plutôt compte du génie métaphysique que du génie mathématique, il n'en reste pas moins exposé au reproche que nous lui avons adressé d'être trop exclusif et de sacrifier un peu trop les autres dieux à son dieu.

Du reste, nous devons le dire, il n'est aucun des concurrents qui ait déployé, sur les mêmes points, autant de solide érudition, de sagacité et de profondeur.

Ces mêmes qualités se retrouvent dans son chapitre sur la *lumière*, et surtout dans celui qui est relatif au *mouvement ;* en sorte que, réunis au pre-

mier, l'étendant et le complétant, ils composent dans leur ensemble une excellente histoire analytique et critique de la physique de Descartes; abondante, variée, pleine d'intérêt par les vues que l'auteur y expose, et le nombre et le caractère des citations dont il l'a semée, et des opinions qu'il y rapporte.

Il ne se montre pas moins fort dans le chapitre où il traite de la géométrie et des mathématiques; il y paraît avec les mêmes mérites, devenus peut-être plus rares encore à cause de la difficulté et de la hauteur des questions! Il y donne surtout des principes les plus généraux du calcul différentiel et intégral, une analyse métaphysique vraiment digne d'attention; et en général, dans tout ce morceau, soit qu'il expose, soit qu'il juge, il développe son sujet avec une telle supériorité, qu'il finit même, si l'on peut le dire, par y déployer un luxe d'érudition et de raisonnement qui serait peut-être mieux placé à l'Académie des sciences qu'à la nôtre. Quoi qu'il en soit cependant, comme l'esprit philosophique est loin d'y être étranger, nous aurions mauvaise grâce à nous plaindre d'avoir provoqué des études et des travaux de cet ordre.

Nous voici arrivés à la troisième et dernière partie de son savant mémoire. Elle a pour titre, on se le rappelle, *Considérations générales*. Il s'y propose d'abord la question des rapports de Dieu et du monde, de la création avec le créateur, et recherche sur cette question l'opinion de Descartes et des principaux philosophes du XVIIe siècle.

Ici nous sortons de l'ordre physique et mathématique pour rentrer pleinement dans l'ordre mé-

taphysique; car de quoi s'agit-il avant tout? Du problème de l'optimisme.

Condamnés à abréger, sous peine de donner à ce rapport une étendue démesurée, ce n'est pas sans regret que nous renonçons à suivre l'auteur dans la discussion qu'il institue, en quelque sorte, sur cette grave question entre Descartes, d'une part, Malebranche et Leibnitz de l'autre; entre Malebranche à son tour, Fénélon et Bossuet; entre Leibnitz et Bayle; entre Spinoza et ceux qui le combattent, et à laquelle, à l'occasion, il prend sa juste part; on y verrait, avec nous, les ressources et l'heureux emploi de cette riche littérature philosophique et théologique, qu'il possède et manie si bien. Mais nous pourrons au moins, à défaut des développements que nous omettons, lui emprunter un résumé qui les indique en les réduisant à leur plus simple expression. « Il s'agit, dit-il, de savoir si Dieu a suivi la raison en créant le monde. Or, 1° Descartes ne veut pas qu'il l'ait suivie, parce qu'elle l'aurait forcé à choisir le meilleur, et par là détruit sa liberté; 2° Malebranche et Leibnitz prétendent que, s'il ne l'avait pas suivie, il ne serait qu'une puissance aveugle, produisant tout machinalement, 3° c'est ce que Spinoza enseigne sans détours; 4° Malebranche et Leibnitz, aux yeux de qui Dieu a suivi la raison, soutiennent qu'il a été obligé de former le meilleur univers possible; 5° Fénélon et Bossuet leur prouvent qu'ils détruisent la liberté et établissent la fatalité, et que Dieu, bien qu'il suive la raison, n'est point déterminé à préférer la création la plus parfaite. Seuls donc dans l'école cartésienne, ils ont sauvé la raison et la li-

berté divines, relevé et maintenu les causes finales renversées par son chef. »

Quant à l'opinion propre de l'auteur, elle est dans ce passage qu'il fait suivre de quelques explications : « Dieu est, voilà sa puissance; il est d'une certaine manière, voilà son intelligence ou l'ensemble des idées qui enferment les raisons de tout ce qui est dans sa puissance et la déterminent, et cette détermination qui rapporte l'intelligence à la puissance, voilà sa volonté. » (Page 236.) Nous ne saurions dire que cette opinion soit parfaitement claire et satisfaisante, telle du moins qu'il la présente; mais ce que nous pouvons affirmer en lui, c'est l'emploi intelligent des meilleurs documents, ce sont les efforts les plus généreux pour arriver à la lumière; et le résultat après tout de sa forte et savante étude, est du moins qu'il n'y a d'idée vraie et pure de la Providence, ni dans Descartes qui la conçoit avec la liberté d'indifférence, ni dans Spinoza qui lui attribue la liberté de nécessité, ni dans Malebranche et dans Leibnitz, qui tendent à enchaîner, c'est-à-dire à annihiler en elle la liberté par la raison.

Du reste, quant à ce qu'il croit lui-même, touchant l'accord en Dieu de ces deux facultés, a-t-il expliqué sa pensée aussi bien qu'il le pouvait? A-t-il, empruntant à la psychologie des données pour la théodicée, montré avec assez de clarté que, comme en l'homme se concilient et concourent même d'autant mieux qu'elles sont plus développées, l'intelligence et la volonté, de même en Dieu elles s'unissent élevées au caractère de l'infini et constituent en commun sa suprême perfection? A-t-il dit tout ce qu'il y avait à dire sur cette manière de comprendre

l'un de ces esprits par l'autre, l'une de ces providences par l'autre (car en nous aussi il y a de la providence), et de concevoir, en les idéalisant comme essentiels à la première, les attributs reconnus pour essentiels à la seconde? Par suite a-t-il suffisamment essayé de prouver comment Dieu, dans la pureté de sa raison sans limite, de sa liberté sans défauts, dans sa lumière et dans sa puissance, en pleine conscience et en pleine possession de lui-même et de ses actes, avec l'entière et absolue faculté de bien faire, crée, conserve et gouverne le monde physique et le monde moral, et dans celui-ci en particulier règne, agit et se manifeste, au moyen de l'obligation, de la facuté, de l'occasion et du prix de la vertu, dont il a fait autant d'éléments ou de conditions de la destinée humaine? L'auteur a-t-il sur tous ces points poussé l'analyse et le raisonnement aussi loin qu'il le devait? C'est ce que nous ne saurions assurer; mais il s'est du moins attaché à reconnaître et à éviter toutes les voies hasardeuses, qui pouvaient diversement le détourner de la vérité.

Après le chapitre de l'optimisme vient celui qui a pour titre *Partir de soi, partir de Dieu*, et dont l'objet est toujours l'examen des opinions qui, à la suite de celle de Descartes, ont abondé dans l'un ou l'autre sens. Et d'abord il montre tout ce que celles qui ont pour principe de *partir de Dieu* ont d'hypothétique et de périlleux, et il en donne pour preuve le système de Spinoza, qui en est, en effet, l'exemple le plus frappant. Mais il se retourne, d'autre part, vers celles qui ont pour principe de *partir de soi*, il vaudrait mieux dire, afin de mieux rendre la pensée de l'auteur, qui ont pour principe de *rester en soi*, et *en soi*

de ne voir que l'expérience et les phénomènes, et il les combat à leur tour, et en accuse, dans Locke en particulier, niant l'idée de substance, et d'autres idées analogues, les tristes et fâcheuses conséquences. Quant à Descartes, si, par la manière peut-être un peu indécise dont il s'est partagé entre l'un et l'autre principe, il a mis Locke et Spinoza chacun sur la route qu'ils ont suivie, il n'est pas tombé lui-même dans l'excès de l'un ou de l'autre, et, soit hésitation, soit discrétion, il a évité les dangers auxquels ils n'ont pas échappé; seulement, comme il n'a pas su, par une direction plus ferme, les en préserver sagement, il est jusqu'à un certain point responsable des fautes auxquelles ils ont été entraînés. Telles sont les idées, développées, comme toujours, par l'auteur, avec cette connaissance approfondie des doctrines qu'il examine, dont il fait constamment preuve.

Sous le titre de *Lois générales* et *méthodes*, son mémoire renferme un dernier chapitre dans lequel il se propose de marquer et d'apprécier la part d'esprit philosophique qu'ont successivement portée dans leurs diverses découvertes les plus grands mathématiciens des temps modernes. Or, le résultat de cet examen qu'il fait, on peut le dire, raisonnant, pièces en main, et appuyant ses conclusions d'autorités et de citations, est de montrer que Descartes, le premier du moins sciemment, et par principe et règles de méthode, en même temps que par génie, a appliqué la métaphysique à l'ordre de recherches dont il s'agit, et, en ce sens, quelles qu'aient été d'ailleurs ses imperfections et ses fautes, il a prêté, en les partageant, aux travaux et aux efforts de ses de-

vanciers et de ses contemporains, cette pensée de haute analyse et de forte généralisation, qui en est comme la philosophie; qu'il a élargi ainsi la voie heureusement ouverte par eux, au profit et à la gloire de ceux qui viennent après lui; qu'il a continué, en y répandant une clarté supérieure, les spéculations de Copernic, de Kepler, de Galilée, de Fermat et des autres; et qu'il a appelé celles de Leibnitz et de Newton; qu'en un mot, il a été entre eux sinon toujours la plus sûre et la plus solide intelligence, du moins la plus libre, la plus vive, la plus prête à trouver, la plus curieuse de la vérité, et non de telle ou telle vérité, mais de la vérité en général; ou, pour ne pas trop dire, s'il a, sous ce rapport, un digne et sérieux rival, mais qui est aussi de quelque façon et en un certain sens son disciple, c'est Leibnitz et non un autre.

Ce n'est pas même Newton, qui, sans contredit, a mieux fait en certains points, mais non pas en tous points, qui surtout n'a pas mieux fait pour l'esprit humain et la philosophie; tel est en résumé le sentiment de l'auteur, à notre grand regret, mais par force, réduit ici à une simple esquisse, tandis que dans son mémoire il est présenté avec une abondance et un choix de développements qui y répandent, sans contredit, le plus sérieux intérêt. Mais plus nous avançons, plus nous sentons le besoin de nous hâter et de finir.

Nous arrivons donc, sans plus tarder, à sa conclusion générale, nécessaire à la suite d'un travail aussi étendu, et qui comprend tant de choses; pour en rappeler et en rapprocher dans leur ordre et leur liaison les principaux résultats, nous la caractérise-

rons en disant que, sans rien omettre ni déplacer, elle reproduit tout, en résumant tout avec non moins de fidélité et de justesse que de concision, et que, par ce tableau succinct et plein, elle fait bien ressortir le fond, l'esprit et l'ensemble de la composition qu'elle termine.

Il est maintenant un ou deux points sur lesquels, durant toute cette longue analyse, nous avons à dessein glissé, pour ne pas trop nous détourner, mais sur lesquels maintenant nous avons besoin de revenir.

Ce sera, en premier lieu, cette théorie de la substance que l'auteur a annoncée avec un certain éclat dans sa préface; qu'il a rappelée dans sa conclusion, et qu'il a touchée et mise en avant en plus d'un endroit de son mémoire. Or, en quoi consiste cette théorie, à la prendre dans le passage où elle est le plus développée? (L'auteur dit quelque part qu'elle ne l'a peut-être pas été autant qu'il convenait, et alors c'est sa faute.) Elle se réduit à ces termes :

« Quand on examine la constitution de l'être pensant, on découvre que, dans sa parfaite unité, elle renferme deux éléments, l'un qui est force et vie, l'autre qui est étendue ou quantité. Que l'élément vie disparaisse, et l'élément quantité, de soi inerte, est incapable de subsister, l'existence supposant quelque force ou activité. Que l'élément quantité disparaisse, et l'élément vie, de soi, manque de règle et de point d'arrêt, et s'échappe en lui-même dans une invincible détermination. Il ne peut se déterminer comme pluralité, puisqu'il est indivisible; il ne peut se déterminer comme unité, car, pour être indivisible, il n'est pas un, et de lui-même ne saurait le

devenir, faute de pouvoir être mesuré par l'unité. Ni un ni plusieurs, qu'est-il? Donc la vie anime la quantité, et la quantité fixe et organise la vie, s'il est permis d'employer, pour un objet spirituel, une expression qui ne s'applique qu'à un objet physique. La vie pure, la quantité pure, ne sont que des abstractions sans fondement dans les choses; nul être qui ne résulte de leur indissoluble union; mais elles varient de nature dans les différents genres d'êtres; spirituelles dans les êtres pensants, physiques dans les autres.... » (Page 32.)

Cette citation contient à peu près tout ce qu'il y a d'essentiel sur cette théorie dans le mémoire. Or, quelle que soit la valeur de cette théorie prise en elle-même, elle a d'abord l'inconvénient de n'être nulle part, dans l'auteur, suffisamment développée. Ensuite, soit défaut d'expression, soit défaut de conception, il ne semble pas qu'elle soit ou parfaitement claire, ou parfaitement conséquente. Elle n'est point assez claire, si par quantité on entend ici simplement un certain fond (comme il est dit dans un autre passage, p. 24), un certain principe de fixité et d'ordre, quelque chose d'immuable, en un mot, qui ne serait pas alors la quantité, la véritable quantité, telle qu'ailleurs elle est expliquée (p. 172, lorsqu'il est question de la quantité considérée comme discontinue ou continue; exemple : les portions de ligne droite ou de ligne courbe sont des rapports de quantité discontinue; la ligne droite et les lignes courbes entières sont des rapports de quantité continue); et, si on entend la quantité dans le sens proprement et rigoureusement mathématique, l'inconséquence est flagrante, puisqu'on suppose ainsi

l'étendue comme fond de l'être spirituel, qu'on reconnaît néanmoins d'ailleurs comme incorporel, inétendu.

Dira-t-on qu'il s'agit ici de l'étendue intelligible, à la manière de Malebranche? Mais d'abord de cette façon on n'explique pas beaucoup mieux comment cette étendue, qui n'est que l'idée même de l'étendue, est un élément constitutif de la substance spirituelle; et ensuite on sera forcé d'avoir une autre étendue, l'étendue non intelligible, pour la substance matérielle, et la théorie perdra ainsi de son unité et de sa simplicité; car, au fond, ce ne sera plus par un seul et même principe, la quantité identique dans toutes les substances, qu'on rendra raison de toutes; il y aura, sous le même nom, deux principes distincts, deux quantités, dont l'une sera faite pour les corps et l'autre pour les esprits; il y aura la quantité proprement dite, et une autre chose qu'on appellera, mais qui ne sera pas la quantité.

De quelque manière qu'on l'entende, et telle du moins qu'elle paraît dans l'imparfaite exposition qu'en présente l'auteur, cette théorie est donc loin d'être exacte et satisfaisante, et quand il l'oppose témérairement à celle de Leibnitz, c'est sans un juste sentiment de la valeur de l'une et de l'autre. La théorie de Leibnitz n'est sans doute pas irréprochable; mais ce n'est pas certes devant celle que propose l'auteur qu'elle faiblit et s'infirme.

Il est maintenant un autre point, la substitution faite par l'auteur de son programme au vôtre, que nous avons déjà touché, mais sur lequel nous devons de nouveau insister, parce que dans ce changement il y a plus qu'une simple modification, il y

a un vice réel de méthode. Nous dirons donc qu'en suivant le plan qu'il s'est tracé, il n'a point assez régulièrement fait connaître et apprécier Descartes dans son procédé, ses principes et son système, ainsi que vous le demandiez; qu'il n'a point assez montré d'où il vient, où il va, et comment il se développe dans toute la suite de ses idées, en cela même, infidèle à l'esprit de Descartes, qui se plaît tant à s'expliquer, et pour ainsi dire à se décrire, qui aime et excelle tant à vous mettre dans le secret de ses raisons et de ses opinions; qu'ainsi, au lieu de nous représenter dans toute sa vérité l'homme des *Méditations* et de la *Méthode*, il ne nous en reproduit que quelques traits épars et détachés, que, de cette manière, s'il met parfaitement en relief le physicien et le géomètre, il efface beaucoup trop le métaphysicien et le philosophe; et qu'en tout il traite plutôt de certains points de la philosophie que de la philosophie même de Descartes.

Voilà, en les rapprochant de celles que nous avons déjà faites, et auxquelles nous pourrions sans peine en joindre d'autres, les principales observations que nous avons présentées sur le fond même du mémoire.

Quant à la forme, le caractère et le mérite en même temps en sont, dans les bonnes parties, une vigueur, et quelquefois, par suite, une beauté sévère d'expressions qu'expliquent, au reste, et produisent la force, l'originalité et la profondeur de la pensée; mais, d'autre part, dans les parties faibles, on trouve un défaut d'élégance et de goût, une fâcheuse affectation dont nous aurions pu donner plus d'un frappant exemple, si nous n'avions craint de

mêler des remarques purement littéraires à l'examen philosophique d'une aussi grave composition. Mais nous avons, du moins en ce sens, à adresser à l'auteur, s'il publie son mémoire, le conseil d'une sévère et diligente révision.

Et maintenant, pour en venir aux conclusions que nous vous proposons, nous pensons que des six mémoires que nous avons eu à examiner, trois doivent être par les diverses raisons que nous avons exposées, écartés du concours, dans l'ordre que nous indiquons : d'abord le n° 6, ensuite le n° 1, et enfin le n° 3.

Les trois autres demeurent; et il s'agit de leur assigner des rangs.

Or, des trois, le n° 4 est peut-être celui qui présente le plus de variété de vues, soit en philosophie, soit en histoire. Mais il a plus de variété que de profondeur, plus d'aperçus que d'analyse; il ne démontre et ne prouve pas assez.

L'autre, le n° 5, est celui dans lequel il y a incontestablement le plus de développements philosophiques, le plus de fidélité sous ce rapport aux termes de votre programme; mais il est inférieur à ses rivaux, et surtout au n° 2, pour tout ce qui regarde les questions mathématiques et physiques; il est peut-être le plus clair, le plus didactique et le plus sage; il n'est pas le plus fort et le plus profond, le plus rare.

Ces qualités appartiennent mieux au mémoire n° 2, qui, dans le cadre, il est vrai, un peu trop libre qu'il s'est tracé, a fait preuve d'une vigueur et d'une pénétration de pensée, d'une solidité d'instruction, à un degré peu commun.

Comparé quant au style, le n° 4, qui cependant ne manque ni de mouvement, ni même parfois de verve, plus faible par d'autres côtés, est moins satisfaisant que les deux autres; il serait même difficile qu'en l'état où il est il soutînt la publication.

Le n° 5 est le mieux écrit, le plus sain de goût et de langage, celui qui se lit le mieux, quoiqu'il manque d'éclat, de force et d'originalité, quoiqu'on y sente même parfois quelque chose d'un peu traînant. Nous n'avons pas besoin de redire en quoi, sous le même rapport, pèche ou excelle relativement le n° 2 : nous venons d'en parler.

En sorte que tout pesé, mérites et défauts compensés, et pour finir par un jugement qui résulte de tout notre examen, nous vous proposons d'accorder une mention honorable au mémoire n° 4, et de partager le prix entre le n° 2 et le n° 5. Mais nous avons à vous donner les raisons de ce partage.

Et d'abord il serait injuste de ne pas décerner le prix; ce serait ne pas estimer, ne pas traiter, comme ils le méritent, des travaux considérables, ce serait mal honorer un concours remarquable, et dans lequel, outre les deux concurrents que nous avons particulièrement distingués, nous avons pu, sans l'abaisser, appeler sur celui qui vient après eux un très-honorable encouragement.

Mais s'il nous a paru juste de décerner, il nous a paru juste aussi, juste et sage à la fois, de partager le prix.

En effet, des deux concurrents entre lesquels nous le divisons, l'un, l'auteur du n° 2, a, sous certains rapports, des titres incontestables à vos suffrages; il a montré sur les points les plus élevés et les plus

difficiles du sujet qu'il a traité, les qualités éminentes dont nous vous avons parlé; mais, d'autre part, ses vues, soit en histoire, soit en philosophie, complètes sur les parties qu'il a de préférence étudiées, sont loin d'être aussi étendues et aussi larges sur les autres, elles sont même parfois étroites, injustes et exclusives. L'auteur n'a l'esprit ni l'âme assez librement philosophiques; on dirait un théologien encore plus qu'un métaphysicien, un disciple de Bossuet encore plus que de Descartes. De là sa force; mais aussi sa faiblesse et ses fautes. De là son peu de fidélité à la marche très-logique que traçait votre programme. De là son inclination pour des questions plus théologiques que philosophiques. De là encore ses jugements étranges et erronés sur certains personnages de l'histoire, Aristote en particulier; c'est le vice de son point de vue, auquel il ramène tout, et hors duquel il ne comprend, n'admet et ne tolère rien; il n'a de respect dans l'histoire que pour ceux qui satisfont pour ainsi dire rigoureusement à toutes les délicatesses de sa croyance, et dans toute cette suite de philosophes, qui ne forment pourtant qu'une famille, il ne compte et n'honore bien que ceux de sa communion; pour les autres, il n'a jamais cette charité élevée qui est la justice du sage, il n'a qu'oubli ou étroit dédain. C'est ainsi que dans sa faveur, du reste bien légitime, à l'égard de Descartes, il néglige ou traite sans pitié plus d'un des penseurs qui, avant lui, et certainement à son profit, tentèrent plus d'un essai généreux et hardi de renouvellement philosophique, presque tous aux dépens de leur repos et de leur liberté, plusieurs au prix de leur vie. C'est là à la fois une erreur et

une fâcheuse indifférence; et en tout, il nous a paru manquer de certaines qualités nécessaires et au philosophe et à l'historien de la philosophie.

Or, votre section a pensé que c'était là un motif pour ne lui donner son approbation qu'avec certaines réserves, et c'est afin de mieux marquer son intention à cet égard, qu'elle a cru devoir ne lui accorder le prix qu'avec partage.

Elle a eu, non pas le même motif, mais un motif aussi décisif pour prendre le même parti à l'égard de l'auteur du n° 5.

Ainsi, d'abord elle lui a trouvé des droits certains à une haute distinction. Elle les a vus dans l'intelligente et sagace fidélité avec laquelle il a suivi, compris et développé l'ordre général d'idées tracé dans votre programme; il a fait par là preuve incontestable de bon esprit et d'habileté, il n'y a rien perdu en liberté et y a gagné en méthode; elle les a vus dans une bonne manière d'entendre la philosophie et l'histoire de la philosophie; dans une exposition constamment claire, simple et régulière; dans une analyse pénétrante, dans une critique judicieuse des doctrines et de leurs rapports. Nous avons en leur lieu indiqué les morceaux où brillent surtout ces qualités; nous rappellerons en particulier le chapitre de Spinoza et celui de Leibnitz; elle les a vus également dans un style généralement pur, simple et élégant. Mais, d'autre part, comme dans son rival, elle a trouvé à reprendre, non pas sans doute les mêmes choses, mais plutôt un peu le contraire : ainsi un esprit trop prompt à entrer en discussion, on pourrait presque dire en querelle, avec la théologie, qu'il ne comprend et ne considère pas

assez; une certaine disposition à ne pas accorder à cette grande pensée, qui s'appelle le christianisme, la vénération qu'elle mérite de ceux qu'elle a nourris et élevés; un respect pour la philosophie, qui pourrait être aussi dévoué, sans se détourner de la religion, et ne s'affaiblirait pas, mais se fortifierait plutôt en s'étendant de l'une à l'autre; un peu plus, en un mot, de l'humeur vive et libre que de la sage discrétion et de l'impartialité du philosophe.

Il y a aussi à lui reprocher de n'avoir point assez senti, compris et approfondi les preuves de l'existence de Dieu de Descartes, qui, quelle qu'en soit d'ailleurs la valeur, ont au moins, comme conception, une nouveauté et une beauté dont il devait être plus touché.

Ainsi il n'y avait pas lieu non plus à lui accorder sans réserve votre complète approbation, et c'est également pour bien constater ce sentiment de votre section que nous vous avons proposé pour lui, ainsi que pour son compétiteur, le partage du prix.

Il sera, de la sorte, clairement et nettement établi pourquoi et comment vous récompensez, et dans quelle mesure est engagée la responsabilité de l'Académie.

Nous concluons donc à la division du prix entre l'auteur du mémoire n° 2 et celui du mémoire n° 5, parce que ni l'un ni l'autre ne nous a paru avoir des titres suffisants pour le mériter tout entier, et nous finissons en nous félicitant d'avoir eu à vous rendre compte d'un concours aussi remarquable, et qui nous a bien payés, par le vif et sérieux intérêt qu'il

nous a constamment inspiré, du travail considérable et souvent très-difficile auquel il nous a obligés.

L'auteur du mémoire n° 4 est M. Renouvier.

Celui du mémoire n° 5, M. Bouillier.

Celui du mémoire n° 2, M. Demoulin.

LIVRE II.

DESCARTES.

CHAPITRE PREMIER.

APERÇU HISTORIQUE. — BIOGRAPHIE.

L'*Introduction* sous forme de *rapport*, qu'on vient de lire dans le *livre premier*, a, je crois, bien préparé les *livres* qui suivront, et celui en particulier où je vais parler de Descartes. Elle présente, en effet, dans leur généralité, toutes les vues capitales qui me dirigeront dans cette succession d'études, que je commencerai par le père du cartésianisme, que je poursuivrai par ses disciples, que j'étendrai même à l'occasion à ses principaux adversaires.

Je puis donc, sans plus de retard, débuter par Descartes.

J'insisterai peu sur les circonstances générales, à la suite ou au milieu desquelles est venu et s'est développé Descartes : elles sont trop considérables et trop connues de tout le monde, pour que j'aie besoin de beaucoup m'y arrêter. Je me contenterai de les indiquer par quelques traits rapides :

La philosophie moderne tient en principe à plus d'une cause ; mais elle tient avant tout à l'état de la religion : je n'ai pas besoin, je pense, de m'arrêter à le démontrer, je n'ai qu'à rappeler quelques faits.

La réforme en effet est dans l'ordre spirituel une première émancipation qui en appelle une seconde; c'est un principe de liberté dont les conséquences s'étendent de la sphère de la foi à celle de la raison, et qui après avoir eu pour organes Luther et Calvin, doit, en passant par Ramus, Jordano Bruno, Vanini, Campanella et d'autres, aboutir enfin glorieusement à Bacon et à Descartes; choses et hommes, tout concourt à ce grand mouvement d'idées, et de la révolution théologique à la révolution philosophique, au moins sous le rapport de l'esprit qui les anime, tout se tient et s'enchaîne. L'une fait l'autre et la détermine.

Mais il est d'autres causes également considérables, bien qu'elles soient moins directes, dont on ne saurait méconnaître l'action sur la fortune de la philosophie moderne. Ainsi, que signifie dès les siècles précédents, cette suite d'inventions et de découvertes de toute sorte, qui, sans être précisément des principes de philosophie, en sont cependant des symptômes, des conditions ou des instruments, et témoignent d'un besoin et d'un mouvement des esprits, qui doivent visiblement se terminer à des idées? Que signifie la boussole, cette règle de course de l'homme dans des espaces qui n'ont pour lui ni traces ni chemin? Et cette puissance de la poudre, rapide comme la pensée, active comme la volonté, bien autre en ses effets que la simple force du corps, qu'elle efface et annihile presque, tant elle la dépasse et s'en joue, et qui, au service de l'intelligence, comme la foudre aux mains de Dieu, lui donne sur la matière une supériorité si soudaine, si irrésistible, si large? Et cette autre puissance, encore plus faite pour l'esprit et

qui, docile à souhait à l'ambition dont il brûle de multiplier sans fin et de faire durer sans terme ses innombrables productions, lui en prête le moyen aussi simple que facile, et le laisse ainsi se répandre et pénétrer sans limites dans tous les temps, dans tous les lieux, dans tous les rangs de l'humanité; puissance qui elle aussi a quelque chose de divin, tant elle apparaît affranchie dans son noble exercice des conditions ordinaires de l'espace et de la durée? Que signifient encore, à la suite de ces merveilles, ces hardies tentatives qu'elles secondent ou excitent, et qui donnent comme coup sur coup deux nouveaux mondes à l'ancien, lui rendant l'un en l'étendant, lui ouvrant l'autre en le trouvant? Cette ardeur et ce succès d'aventures et de recherches, cette passion de la conquête, au loin, par delà les mers, ce désir de l'inconnu qu'on soupçonne, qu'on devine, qu'on poursuit, qu'on atteint, ne sont-ce pas des signes certains d'une activité de pensée, qui bientôt tentera et fera dans l'ordre intellectuel ce qu'elle vient d'accomplir dans l'ordre matériel, et là aussi passera de l'ancien monde au nouveau? Et dans les années où arrivent et concourent toutes ces choses, un événement qui, par ses conséquences, équivaut presque à une découverte, la prise de Constantinople, ne vient-il pas aussi animer cette pensée, et après l'avoir un moment remplie d'un enthousiasme peut-être un peu trop docile, lui inspirer ensuite une généreuse émulation et un fécond sentiment d'indépendance et de force? On ne songe en effet d'abord qu'à admirer cette antiquité si regrettée, si désirée, enfin retrouvée avec de si vifs empressements; puis on aspire à l'imiter, à faire, à créer comme elle, et l'esprit

moderne apparaît en rivalité avec l'esprit ancien, qu'il ne fera pas oublier, mais qu'il s'efforcera d'égaler.

Cependant, les arts, qui à cette époque traduisent avec tant d'éclat celles des idées de la religion qui se prêtent à la beauté, et qui en les traduisant selon leur génie, les font passer avec liberté de la forme du mystère à celle de l'image, et les rendent de cette façon plus accessibles à la foule, les arts, à ce titre, ne sont certes pas étrangers à l'avénement de plus en plus prochain de la philosophie moderne; ils sont comme des serviteurs intelligents et éclairés qui la précèdent et l'annoncent avec une grande pompe de spectacle, et lui préparent les voies par des chefs-d'œuvre de tout genre, dont ils sèment magnifiquement la route qu'ils lui ont ouverte. Il en est de même de la poésie, qui fait également auprès d'elle office d'initiation, et qui même avec plus de délicatesse, de spiritualité et de profondeur, parce qu'elle en a mieux la puissance, lui gagne plus facilement les intelligences enchantées, et d'autant mieux disposées aux travaux de la réflexion, qu'elles y sont comme séduites par le charme du sentiment; aussi, parmi les noms qui se rattachent au mouvement philosophique, par des rapports, il est vrai, qu'il ne faudrait pas croire trop directs, ne doit-on pas oublier ceux des grands artistes et des grands poëtes, dont les fortes inspirations, quoique traduites en images, ont incontestablement concouru à provoquer dans les esprits le raisonnement et la science. Ainsi Raphaël et Michel-Ange, l'Arioste, le Tasse et Shakspeare, pour ne citer que ceux-là, s'il s'agissait d'un autre siècle, je n'oublierais pas Dante et Pétrarque, sont certainement à leur manière de grands promoteurs d'idées, et s'ils ne sont pas en

effet des maîtres de philosophie, ils sont du moins excellents pour donner l'éveil à la pensée.

Enfin il y aurait à compter parmi les causes de la philosophie moderne, si toutefois ce n'était pas déjà comme une partie d'elle-même, les progrès si remarquables des sciences physiques et naturelles, qui dès le milieu, mais surtout à la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe, attestent un esprit si libre et si sûr à la fois de recherche et d'examen : en effet, les observations et les inductions si variées, qui font à cette époque révolution dans le système du monde, qui fixent les lois des astres, qui expliquent le vide, qui donnent le baromètre et le télescope, et amènent la découverte de la circulation du sang, paraîtraient avec raison l'introduction ou le commentaire du *Novum organum* et du *Discours* sur la *méthode;* mais je le répète, alors surtout ces sciences étaient de la philosophie; et Copernic, Kepler, Harvey et Galilée étaient animés du même esprit que Bacon et Descartes.

Il me reste maintenant à jeter un coup d'œil rapide sur l'état politique des pays qui furent, en ces temps, les plus favorables à la philosophie : ces pays sont l'Italie, l'Angleterre, la Hollande et surtout la France; l'Allemagne, qui pour le moment a d'autres soins et d'autres affaires, n'aura son tour que plus tard.

L'Italie, que sa division en un grand nombre d'États rivaux, et les constantes hostilités qui en sont les suites funestes, placent, sous certains rapports, dans une condition défavorable, semble cependant trouver dans les nécessités mêmes de cette condition, un principe de vie intellectuelle et morale, qui la dédommage amplement de sa faiblesse

matérielle. Ces États, en effet, sans cesse en lutte entre eux, et en proie aux étrangers, pour suffire au besoin et au péril de chaque jour, à défaut des grands moyens qui leur sont interdits, forcés de recourir aux petits, dont ils usent de leur mieux, déploient à cette fin une vigueur, un courage, une habileté de conduite qui, dans les hommes d'élite, font les grands caractères et les grands esprits, et dans le peuple, une foule d'âmes, promptes à une vive sympathie pour tout ce qui est noble et beau. Or, à de tels hommes et à un tel peuple accordez la richesse, si royale entre leurs mains, quelle qu'en soit l'origine; accordez, pour en inspirer et en diriger l'usage, le goût et la recherche des plaisirs de l'intelligence, l'ambition de renouveler, et s'il se peut, de surpasser l'ancienne civilisation, dont leur terre a gardé tant de précieux souvenirs, l'empressement à en recueillir les germes épars parmi les ruines, et enfin la fortune du grand événement qui restitue l'antiquité à eux les premiers en Europe, et vous verrez ce que doivent être, à l'avenir de la philosophie, le xve et le xvie siècle en Italie.

En Angleterre, deux puissants règnes, qui semblent presque n'en faire qu'un, tant ils se rapprochent dans le temps, et d'ailleurs politiquement se suivent et se ressemblent, le règne de Henri VIII et celui d'Élisabeth, de près d'un siècle à eux deux, en commençant et en consommant l'acte d'indépendance spirituelle, en vertu duquel l'Église, de l'autorité de Rome passe sous celle de l'État, en donnant à la nation le sentiment vrai de sa puissance, longtemps en vain épuisée en entreprises sur la France, ou en guerres intestines, et enfin tournée vers son

champ naturel, la mer et les colonies; ces deux règnes, disons-nous, impriment aux esprits un mouvement de liberté qui ne tarde pas à s'étendre des choses aux idées, de la politique à la philosophie, et dans celle-ci comme dans celle-là, rend une révolution imminente.

Quant à la Hollande, ce pays dont Spinoza disait qu'il se félicitait d'y vivre, parce que chacun y avait le droit d'y penser comme il voulait, et d'honorer Dieu comme il lui plaisait, elle était en effet par son origine, par son histoire, par l'esprit de ses institutions, par sa position et ses relations, un des États de l'Europe au XVIIe siècle, où les esprits énergiques, studieux et indépendants, se trouvaient le mieux placés, pour penser librement; ceux du dehors y venaient chercher paix, asile ou lumières; Descartes s'y retirait, Arnauld et Bayle s'y réfugiaient, Gassendi et Leibnitz la visitaient curieusement; ceux du dedans y vivaient au milieu d'un grand mouvement d'études profanes et religieuses qui vint encore animer le vif esprit du cartésianisme. Si cette république de marchands était comme le centre et le rendez-vous du commerce du monde, cette république de théologiens, de professeurs et d'écrivains était aussi pour les idées un lieu d'actives communications; là vivaient à la fois juifs, protestants et catholiques, jansénistes, arminiens, sociniens, coccéiens, cartésiens et anticartésiens, hommes de toutes religions et de toutes opinions, non pas sans opposition, mais du moins sans oppression, sous des lois douces et libérales, et au sein d'un peuple tolérant par son humeur et par ses mœurs au moins autant que par ses lois.

De son côté, la France, qui dans un premier élan, bien secondé par François Ier, était d'abord entrée dans les voies d'étude de l'Italie, mais s'en était ensuite détournée pour les guerres de religion, après s'être assez agitée et exercée dans ces luttes, cherche enfin un autre emploi et un autre but à ses forces, et aspire à les appliquer aux travaux de l'esprit. Déjà sous Henri IV elle en éprouve le besoin; mais Henri IV est un soldat, bon roi d'un peuple en armes, mauvais chef d'une société qui aspire à la pensée; il ne fait donc rien pour la guider et la pousser dans cette voie. C'est Richelieu, au contraire, venu pour la pensée plus que pour l'épée, quoique en grand homme d'État l'épée ne lui faille point, qui durant ses dix-huit ans de puissance ou plutôt de règne, par goût personnel comme par politique, par penchant comme par calcul, comprend et suit avec intérêt ce mouvement des intelligences, et y reconnaissant un pouvoir à opposer à celui qu'il renverse, le favorise de toutes ses forces, et finit par lui donner place et rang dans l'État. Aussi n'y a-t-il que justice à l'égard de Richelieu, à le mettre, il faut le dire, en partage, avec Louis XIV, du siècle, qui fut en effet à l'un et à l'autre à la fois : que le second couronna, mais qu'inaugura le premier, car voyez dans cette époque combien d'hommes appartiennent au temps du grand ministre; Descartes, Gassendi, Pascal, Corneille, Molière et même Bossuet étaient tous des génies faits, avant que Louis XIV commençât à régner, ou du moins à posséder cet incontestable ascendant qu'il exerça par la suite sur tout ce qui s'éleva de grand et de puissant autour de lui. Si vous joignez à ces circonstance l'unité poli-

tique dont la France dut désormais ressentir les heureux effets, l'esprit de sociabilité répandu dans la nation, le goût du commerce intellectuel, expression de cet esprit, toutes ces réunions régulières, bien que familières et privées que produisit et soutint ce goût sérieux et vif, espèces d'académies domestiques et intimes que fonda d'abord et anima le zèle éclairé des particuliers, et que bientôt la royauté reconnut et institua; et vous sentirez que la France, que Paris en particulier, mieux qu'aucun autre lieu du monde, étaient propres et préparés à devenir le centre actif de la nouvelle philosophie.

Voilà au milieu ou à la suite de quelles causes variées, diverses en elles-mêmes, mais unies dans leur fin, cette philosophie prit naissance, puissance et autorité.

Ces considérations étaient nécessaires à présenter avant de parler de Descartes lui-même. Maintenant je puis l'aborder.

Mais, avouerai-je que je vais le faire avec une sorte de répugnance? Rien ne serait assurément moins conforme à mon sentiment, s'il ne s'agissait que de mon goût et de ma profonde admiration pour son génie et sa doctrine. Mais il y a chez moi une autre raison de ce défaut d'empressement, qui est malheureusement trop vraie : c'est le peu d'espérance que j'ai de répandre de nouvelles lumières sur un sujet qui, aujourd'hui, laisse si peu à désirer. Dans ces derniers temps, surtout, par suite du retour heureux et d'une sorte de renaissance des études cartésiennes, tant de travaux divers, et pleins de mérites éminents, sont venus se joindre, sur cette matière, à tant d'autres, qu'on possédait déjà, qu'en

vérité je ne sais trop ce qu'on peut désormais y ajouter, et que je me regarde comme condamné à ne rien dire, pour ma part, que beaucoup d'autres n'aient dit et mieux dit avant moi; triste condition d'une œuvre que cependant je ne puis en aucune façon décliner, et à laquelle même je dois d'autant plus de zèle et de diligence, qu'elle est capitale dans cette histoire dont le grand événement est Descartes. Il ne me reste donc qu'à tâcher de lui rendre, le plus que je pourrai, par les soins que j'y apporterai, cet intérêt que le temps et la suite d'œuvres analogues, dont elle a été précédée, semblent lui avoir enlevé.

Au moment où naquit Descartes la Ligue finissait, Henri IV régnait, Richelieu allait régner, et le gouvernement d'un homme d'État puissant, surtout par l'esprit, succéder à celui d'un souverain grand, surtout par les armes. Les âmes non-seulement se prêtaient à ce changement, mais l'appelaient et le pressaient; elles aspiraient à d'autres travaux que ceux de la guerre et des combats; elles arrivaient à l'âge de la pensée. Une ère nouvelle s'ouvrait pleine d'espérance pour la philosophie. La France, grâce à son génie, allait devenir pour deux grands siècles la publique institutrice de la raison des peuples civilisés; et un homme, entre tous les autres, allait, à cet égard, lui servir d'interprète. Cet homme était Descartes.

Nul n'était mieux fait que lui pour cette haute mission; nature, éducation, conduite et ferme application de toutes les facultés de son âme, rien n'y manqua. Enfant, il y fut admirablement disposé; jeune homme, il s'y dévoua avec énergie et persévérance; homme mûr, il ne s'en détourna par aucun

autre dessein; en tout il fut vraiment *le philosophe*, comme l'appelaient ses disciples [1].

Il ne fit pas comme Bacon, qui partagea malheureusement sa vie [2] entre les affaires et les idées, et s'affaiblit, s'abaissa même par cette fâcheuse division. Descartes entendit mieux et régla mieux la sienne; il la donna sans réserve à la pure philosophie; renonçant à tout pour cette fin, aux plaisirs comme aux armes, aux amitiés du monde comme aux affections de la famille, et, solitaire et sans biens, on pourrait presque dire sans patrie, se retirant et se recueillant avec dévotion devant la vérité pour la mieux méditer. Certes, à un tel homme était bien due la gloire de tenter et d'accomplir cette chose grande et rare, surtout quand elle est heureuse, qui s'appelle une révolution. D'autres y mirent aussi la main, mais nul n'y travailla mieux que lui; aussi en est-il resté dans l'histoire le premier et le principal auteur. Génie original et puissant, hardi et contenu, libre et régulier tout à la fois, qui commença ses nouveautés en philosophie par une méthode, les termina par un système, et fit ainsi, avec conséquence, son instrument pour son œuvre, et son œuvre par son instrument. On l'a comparé à Socrate; ce n'est pas sans raison; mais s'il y a en lui du Socrate, il y a aussi autre chose; il y a avec un aussi excellent esprit, plus de doctrine et de science. Il ne serait pas juste de dire qu'il réunit en lui Platon au maître de Platon. Le Platon du cartésianisme, ce n'est pas Descartes, c'est Malebranche; mais s'il n'eut pas l'inspiration et l'élévation platoniciennes, cette poésie dans la philoso-

[1] Clauberg en parle ainsi.
[2] Voir à la fin du vol. une note sur Bacon.

phie, qui est aussi une richesse, il eut plus que cette sagesse du moraliste, qui distinguait avant tout Socrate, il eut le génie profond du métaphysicien et du géomètre. J'ai écrit dans mon introduction quelques lignes à ce sujet, que je voudrais pouvoir reproduire ici; mais il faut que je m'en abstienne de peur d'abuser de la répétition. Je me contenterai de ces paroles que j'emprunte à un de mes discours d'ouverture[1] : « Voyez comme autour de lui tout se sent de sa force! Vers lui gravitent, comme vers leur centre, quoique en des rapports différents et chacun avec leur gloire, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, et tous ceux qui pour s'être livrés moins expressément à la philosophie, n'en sont pas moins en eux-mêmes de grands esprits philosophiques, Arnauld, Port-Royal, Bossuet et Fénélon. Vers lui gravitent aussi, quoique ce soit pour le combattre, Hobbes et Gassendi. Tout tourne autour de Descartes, pendant le XVIIe siècle; il est l'astre vivifiant de ce bel âge de la pensée (p. 70).

Tel fut l'homme dont il me suffira, et seulement pour confirmer, par quelques traits particuliers, le caractère général que je viens de lui attribuer, de tracer une rapide biographie.

Descartes naquit à la Haye, très-petite ville de la Touraine, en 1596. Ce ne serait pas une raison pour ne pas le regarder comme breton, si d'ailleurs, par sa famille, par son père et sa mère, il était, en effet, originaire de la Bretagne; mais c'est ce qui n'est pas, car son père était de la Touraine, sa mère du Poitou, et ils n'habitèrent Rennes que depuis que le

[1] Collection de mes Discours d'ouverture depuis 1838. — Chez Hachette.

père de Descartes, qui n'avait pas suivi, comme ses ancêtres, la carrière des armes, eut accepté les fonctions de conseiller au parlement de Bretagne. Il n'y aurait, du reste, rien à conclure de cette circonstance, fût-elle vraie, de la naissance de Descartes; car il n'a rien du Breton, ni la vive imagination, ni la passion, ni la rêverie ardente et mélancolique, non plus que la forte obstination qui paraît propre à cette race; et quant à ce qu'il a d'indépendance et de liberté dans la pensée, c'est bien moins comme Pélage et Abeilard qu'il le possède, que comme tous les grands esprits, de toute origine, dans son siècle, que comme Hobbes, Gassendi et Spinoza. Si donc Descartes a de ce côté quelque chose de remarquable, il le doit à son temps beaucoup plus qu'à un pays auquel, d'ailleurs, il n'appartient pas. Mais s'il ne faut pas tenir grand compte dans la biographie de Descartes de cette particularité, il n'en est peut-être pas de même de ce qu'on rapporte de son tempérament. Il vint, en effet, au monde avec une constitution frêle et délicate que lui transmit sa mère; il eut une enfance faible et maladive, et jusqu'à l'âge de vingt ans il conserva une pâleur de visage et une petite toux sèche qui donnèrent longtemps de vives inquiétudes sur sa santé. Lui-même, il prit toujours le plus grand soin de se soustraire à certaines influences atmosphériques, et principalement à la chaleur, dont il craignait les effets. Si donc, comme on l'a remarqué, une certaine disposition physiologique, une certaine froideur et une certaine paresse des sens, en laissant moins d'accès aux impressions du dehors, permettent mieux à l'âme de se recueillir et de méditer; si, d'ailleurs, le peu d'énergie de la plu-

part des autres organes ne s'étend pas à celui qui est entre tous le siége et l'instrument de la pensée, et souvent au contraire y favorise et y détermine un redoublement d'activité, on comprend comment Descartes put se trouver, même physiquement, porté de très-bonne heure à la réflexion et à la spéculation. Ce qu'il y a de certain chez lui c'est que, très-jeune enfant, il donna des marques d'une curiosité sérieuse et attentive qui n'était pas de son âge, et que, par exemple, il ne cessait d'interroger son père sur les causes et les effets, ce qui faisait que celui-ci l'appelait son petit philosophe.

Mais quelle qu'ait pu être la part de l'organisation et de la nature dans le développement de son génie, l'éducation y fut pour plus encore, et y contribua plus directement.

En effet, entré à l'âge de huit ans au collége des jésuites de la Flèche, et plus spécialement placé sous la conduite du père Charlet, son parent, et du père Dinet qui l'avait pris en grande affection, il ne fut pas élevé selon la règle commune, mais selon un régime particulier qui lui laissait beaucoup de liberté, tant parce que sa santé exigeait ces ménagements, que parce que ses maîtres voyaient bien que son esprit ne perdait rien, loin de là, gagnait au contraire beaucoup à ces sages facilités. En effet, au lieu de dissiper en jeux et en amusements les loisirs qu'on lui laissait, Descartes, déjà ami de la solitude, et sérieux comme un penseur, retiré en lui-même, s'instruisant et réfléchissant, n'usait de l'exception à la règle qui était faite en sa faveur que pour s'appliquer avec plus de suite et de travail personnel aux objets de ses études. Il lisait surtout beaucoup,

comme il le dit dans le *Discours de la méthode*[1], et voici comment il lisait, c'est lui-même qui nous l'apprend : « J'avoue que je suis né avec un esprit tel que le plus grand bonheur de l'étude consiste, pour moi, non pas à entendre les raisons des autres, mais à les trouver moi-même. Cette disposition m'excita, jeune encore, à l'étude des sciences ; ainsi, toutes les fois qu'un livre quelconque me promettoit par son titre une découverte nouvelle, avant d'en pousser plus loin la lecture, j'essayois si ma sagacité naturelle pouvoit me conduire à quelque chose de semblable, et je prenois grand soin qu'une lecture empressée ne m'enlevât cet innocent plaisir » (*Règles pour la direction de l'esprit*, p. 252). Il exerçait ainsi librement ses vives et fortes facultés, et avec tant de profit pour lui-même, qu'en sortant du collége, à peine âgé de seize ans, il possédait parfaitement, il s'en rend le témoignage, toutes les connaissances qui y étaient enseignées. Il s'était même, dès lors, durant son cours de philosophie, distingué par un trait qu'Aristote a noté comme caractéristique dans Socrate : il excellait dans les définitions, et se servait de cet art pour presser et embarrasser ceux avec lesquels il raisonnait.

C'est peut-être ici le lieu, et il n'est pas dans tous les cas inutile, de se demander quels furent les éléments de doctrine que Descartes, qu'il les acceptât ou non, trouva soit chez ses maîtres, soit dans les livres qu'il connut.

[1] « J'avois parcouru tous les livres traitant de celles les sciences qu'on estime les plus curieuses et les plus rares, qui avoient pu tomber entre mes mains. » J'avertis que je suivrai dans mes citations l'édition de M. Garnier, jusqu'au moment, que j'indiquerai, où j'aurai recours à celle de M. Cousin.

Comme je viens de l'indiquer, il étudia la philosophie à la Flèche; et cet enseignement y était ce qu'il était partout ailleurs dans les colléges de la compagnie; l'uniformité, même sur ce point, devait être prescrite, surveillée et maintenue avec plus de sollicitude que sur aucun autre. Or, quel était le fond de cet enseignement? Les jésuites avaient beaucoup d'affinité avec les dominicains : c'était le même esprit, avec plus d'ambition, de conduite et de discipline; les maximes générales étaient les mêmes; or, les dominicains étaient thomistes, les jésuites l'étaient donc aussi; ils suivaient saint Thomas, par saint Thomas Aristote, et inclinaient ainsi, dans la mesure des règles de leur société, à une sorte d'empirisme qui, dégagé habilement des formes de l'école, et tempéré par beaucoup de finesse et de bon sens, a son modèle le plus élégant dans les œuvres du P. Buffier.

Descartes, leur écolier, je ne dis pas leur disciple, dut donc puiser dans leurs leçons quelque connaissance de saint Thomas, qu'il cite, du reste, rarement, et peut-être aussi de saint Augustin, qu'on lui cite plus qu'il ne le cite[1]; et, en général, ce dut être de ses maîtres que lui vint ce qu'il posséda de la philosophie de l'école. J'en dirai autant de la connaissance qu'il paraît avoir eue des anciens; car, quoiqu'il nomme plus d'une fois Socrate, Platon et Aristote, Aristote en particulier, dont il indique certains traités, celui de l'*âme*, celui des *météores* et *les derniers analytiques*; quoiqu'il nomme également Épicure et les épicuriens, Zénon et les stoïciens, il est

[1] Il remercie Arnauld dans une de ses *Réponses*, de lui avoir indiqué le passage de saint Augustin relatif au *cogito*.

douteux qu'il ait fait une étude directe et approfondie de leurs diverses doctrines, et il est probable que ce qu'il en savait, il le tenait de la tradition et de l'autorité; il n'en fut pas de même vraisemblablement de Raymond Lulle, de Jordano Bruno, de Campanella et de Bacon, qu'il avait lus toutefois sans grande curiosité, le dernier surtout, et seulement sur les pressantes instances de Gassendi. Tels sont les principaux noms qui paraissent de loin en loin, et toujours avec peu de développements dans ses différents écrits. On peut juger par là ce que par lui-même ou par autrui il possédait d'histoire; c'était assurément très-peu, et ce peu même, on sait dans quel esprit il le prenait et en usait. A tous les livres il préférait, comme il le dit lui-même, le grand livre de la nature [1]. Leibnitz affirme quelque part que Descartes avait plus de lecture qu'il n'en avouait [2]; il se peut, mais certainement la lecture n'était pas le fonds dans lequel il puisait de préférence, et elle doit compter pour une très-petite part dans les richesses de sa pensée; en tout, il créa plus qu'il n'emprunta, on peut même dire, en un sens, qu'il n'emprunta pas assez, et que c'est là sa faiblesse quand on le compare à Leibnitz, qui fut plus grand par l'histoire.

Mais je reprends la suite des principales circonstances de sa vie, et je continue à y chercher une explication de sa philosophie.

A seize ans, il quitta le collége dans la disposition d'intelligence qu'il expose lui-même, et sans trop de regret de l'expérience qu'il venait de faire, « la

[1] *Disc. de la méth.* — Hobbes se sert de la même expression.
[2] *Nouv. essais.*

regardant comme nécessaire avant d'entreprendre d'élever son esprit au-dessus de la pédanterie, et de se faire savant de la bonne sorte[1]. »

Après un an passé au sein de sa famille, il vint à Paris, envoyé par son père, pour y apprendre le monde et y chercher fortune dans le métier des armes. A peu près livré à lui-même, et jeté dans la société de jeunes gentilshommes de son âge, qui, comme lui aimaient la liberté, mais non pour la même fin (ils la voulaient pour le plaisir, mais ne songeaient guère à la science), il se laissa un moment entraîner à leurs dissipations, par imitation et par facilité plus que par goût vif et par passion. Car déjà il aimait ailleurs, déjà son cœur était engagé, et se dévouait à la philosophie. Ce qui le prouve, ce sont ces autres amitiés, plus sérieuses et plus graves, qu'il contracta dès lors et qu'il conserva constamment avec Mydorge et Mersenne, l'un, mathématicien distingué, et qui consacrait une grande partie de sa fortune et de son temps à des expériences scientifiques, l'autre, religieux de l'ordre des Minimes, son camarade d'études à la Flèche, quoique de quelques années plus âgé que lui; homme lui-même fort savant, mais surtout si curieux du commerce des savants, qu'il fut en son temps comme leur entremetteur général et leur centre toujours prêt de correspondance et de communication. Ce qui le prouve également, c'est en ce même temps cette espèce de solitude qu'il se fit pendant deux ans dans cette petite maison retirée du faubourg Saint-Germain, où il vivait tout occupé de mathématiques et

[1] *Méthode*, part. I.

de philosophie. Il demeura ainsi caché à ses compagnons de plaisirs, jusqu'au jour où l'un d'eux le rencontra et ne le quitta que lorsqu'il eut connu sa nouvelle demeure. Mais dès lors ce n'était plus le jeune homme inexpérimenté et facile, que séduisait l'exemple et qui cédait au tourbillon; c'était l'esprit déjà mûr, et on pourrait presque dire le sage, qui devait désormais ne vivre que pour la science.

Cependant, pour obéir aux intentions de son père, qui le pressait de plus en plus de prendre du service, mais répugnant, avec la plus grande partie de la noblesse française, à se mettre sous les ordres du maréchal d'Ancre, il résolut d'entrer comme volontaire dans l'armée de Maurice de Nassau, qui avait une belle réputation militaire. Il se rendit donc en Hollande. Mais toutefois, s'il voulait bien du métier de soldat, c'était moins pour le métier lui-même que « pour recueillir, comme il le dit, diverses expériences, s'éprouver lui-même dans les rencontres que la fortune lui proposait, et partout faire telles réflexions sur les choses qui se présenteraient, qu'il en pût tirer quelque profit[1]. » Sous ce rapport, il ne trouva pas dans l'armée de Maurice ce qu'il désirait avant tout : point de grands mouvements, point de grandes expéditions; rien qui tentât et satisfît son impatiente curiosité; il chercha donc aventure ailleurs. Neanmoins, pendant ce premier séjour en Hollande, il n'avait pas perdu son temps; car, dans ses loisirs d'hiver (1618-19), il composa plusieurs petits traités, dont l'un en particulier contenait, dans des considérations sur les sciences, le germe du *Discours*

[1] *Méth.*, part. I.

de la méthode; ce fut alors aussi, au témoignage de Baillet, qu'il se forma son opinion sur les bêtes. Il faut placer à la même époque ce qu'on pourrait nommer sa première affaire ou son premier exploit de garnison, je veux dire la solution du problème qu'avait proposé publiquement, et comme par défi, Isaac Beekman, professeur au collége de Dordrecht, et assez savant en mécanique. D'après ce que voulait Descartes, en suivant le parti des armes, il ne fut pas embarrassé du choix qu'il avait à faire, lorsqu'il se détermina à quitter la Hollande. Si l'armée de Maurice ne se remuait pas assez à son gré, il y en avait d'autres en Allemagne qui ne vivaient pas dans le repos, et qui commençaient, avec une singulière activité, cette guerre de trente ans, si agitée et si remplie de vicissitudes diverses. Il entra dans les troupes du duc de Bavière, sous le commandement de Tilly (1619), et, comme après le couronnement de Ferdinand II à Francfort le corps auquel il appartenait prit ses quartiers d'hiver à Neubourg, sur le Danube, se trouvant pour sa part, dit-il, « sans conversation qui le divertît, et n'ayant d'ailleurs, par bonheur, aucuns soins ni passions qui le troublassent, il demeurait tout le jour enfermé seul dans un poële, où il avait tout le loisir de s'entretenir de ses pensées.[1] » Il ne sortit de cette profonde et philosophique retraite, que pour se lier avec quelques personnes d'un esprit cultivé, desquelles il apprit l'existence de la société des frères Rose-Croix. Ce qu'on lui disait de leurs recherches et de leurs découvertes, de la manière dont ils s'écar-

[1] *Méth.*, part. I.

taient des voies anciennes de la science pour en suivre de nouvelles, excita son intérêt, piqua sa curiosité et lui inspira le désir de les fréquenter et de les connaître; mais il ne put pénétrer dans leur intimité. Sans doute il ne s'y prit pas aussi adroitement que Leibnitz, qui, en pareille circonstance, jeune aussi et tout ardent de l'ambition de connaître, composa en termes si bien arrangés sa requête d'admission à une société d'alchimistes d'Iéna, qu'il fut pris pour adepte, agréé avec empressement, et même choisi comme secrétaire. Descartes fut moins heureux auprès des Rose-Croix. Toutefois, s'il ne tira rien des personnes, il n'en fut pas de même des livres; il les étudia et en parla de manière à faire croire qu'il avait été initié; il eut même à se défendre de cette imputation à son retour en France, soit par lui-même, soit par ses amis, et surtout par le P. Mersenne.

Cependant il se prêtait encore avec assez de résignation aux obligations de son état, et, quoique vivant déjà plus en penseur qu'en soldat, il continua le service, et quand vint le printemps, il suivit le mouvement des troupes bavaroises, passa par Ulm, où il se lia avec Faulhaber, mathématicien distingué, et, dans l'automne de la même année, il assista à la bataille de Prague (1620). A la reprise des quartiers d'hiver, il retourna à ses études, et songea plus sérieusement que jamais à renoncer aux armes. Aussi après une nouvelle campagne, pendant laquelle il assista à plusieurs siéges et combats, et où il se conduisit en différentes rencontres avec une bravoure remarquable, il quitta décidément l'armée. Il partit de la Hongrie, traversa la Moravie et la Silésie, se

dirigea sur la Poméranie, parcourut les rivages de la Baltique, de Dantzick à Stettin, passa par le Mecklembourg et le Holstein, et s'embarqua sur l'Elbe jusqu'à la mer du Nord, pour se rendre en Hollande. Ce fut alors que, dans la traversée de la Frise orientale à la Frise occidentale, montant une barque qu'il avait louée pour lui et son domestique, il eut l'aventure trop connue pour que je la raconte ici, et que Leibnitz vit presque se renouveler pour lui dans son passage de Venise à Mesola, dans le Ferrâre.

Descartes fit ce voyage pour s'instruire; il voulait sans doute aussi revoir un pays qu'il aimait, et que bientôt il devait choisir comme une autre patrie, ou du moins comme son lieu de prédilection pour la pensée. Il y demeura tout l'hiver, qu'il passa à la Haye. Au printemps, il était de retour en France, revoyait sa famille à Rennes, recevait de son père la part des biens de sa mère, à laquelle il avait droit, et se disposait à acheter une charge, lorsque, n'ayant pu y réussir, il songea à remplacer dans l'intendance des vivres de l'armée d'Italie un de ses parents qui la quittait. Il se rendit sur les lieux pour traiter de l'affaire, y trouva quelque obstacle, travailla peu à le surmonter, et, toujours plus occupé d'idées que d'intérêts, au lieu d'administrer, il voyagea, continuant à étudier les hommes et la nature; il visita Venise, Rome, Florence, où cependant il paraît qu'il ne vit pas Galilée [1], revint par Turin en France, et, sur de nouvelles instances qui lui furent faites par les siens au sujet du choix d'un état, un moment il eut la pensée d'accepter la charge de

[1] Brucker pense le contraire, mais sans donner ses preuves.

lieutenant général civil à Châtelleraut; mais le projet manqua encore, et il devait manquer. Descartes n'avait vraiment de bonne volonté que pour une chose: la philosophie; le reste lui était indifférent. Il passa à Paris, sauf quelques rares excursions au sein de sa famille, les trois années qui suivirent, heureux du commerce du P. Mersenne, de Mydorge, de l'abbé Picot et de quelques autres amis; mais importuné de celui de gens qui le recherchaient pour le plaisir et non pour l'étude, et de plus en plus tourmenté de ce besoin de retraite qu'il avait déjà éprouvé, mais qui cette fois, joint à cette circonstance que le climat de Paris lui semblait trop chaud pour son tempérament et le poussait aux chimères, le détermina à aller habiter définitivement la Hollande; là hommes et choses, tout convenait mieux à ses desseins, tout lui laissait mieux sa solitude et sa vie calme et bien remplie : il faut lire, dans sa lettre à Balzac, les termes presque poétiques dans lesquels il exprime son goût pour ce pays de liberté et de travail, où, ainsi que le dit Spinoza, chacun pouvait penser comme il voulait, et adorer Dieu comme il lui plaisait. A trente-trois ans, Descartes abandonna donc la France pour ne plus la revoir qu'à de rares et courts intervalles. Il s'établit d'abord à Amsterdam, comme dans le lieu le plus commode pour ses études et ses recherches; et tout aussitôt s'appliqua avec ardeur à l'anatomie, à la chimie et aux mathématiques; puis le dégoût lui en vint, et il tourna son attention du côté de la dioptrique; il travailla en même temps à son *Traité du monde*, et se mettait même en devoir de le livrer au public, lorsqu'il apprit, non sans une certaine préoccupation,

la condamnation de Galilée, et changea de résolution. Au lieu de son *Traité du monde*, que, du reste, il y résuma, il donna, ce qui valait mieux, son *Discours de la méthode*. Il avait alors quarante et un ans : c'était en 1637.

Le *Discours de la méthode* eut un grand éclat; de grands éloges l'accueillirent; les jésuites eux-mêmes le louèrent beaucoup, Richelieu le vit avec faveur, et Descartes n'eût eu qu'à se féliciter de ce glorieux début, sans les attaques de Voët dont, au reste, peut-être, il eût dû moins se troubler.

Voët, c'était la scolastique chagrine, violente, menacée, en face d'une philosophie nouvelle et triomphante; c'était l'esprit de résistance, étroit et hostile, aux prises avec une pensée pleine d'avenir et d'élan. Le personnage était d'ailleurs un grand parleur, un disputeur, un querelleur, le contre-tenant de ses collègues, comme le dit quelque part Sorbière, quand il n'avait pas sur qui mieux porter son humeur. Voët attaqua d'abord Descartes indirectement dans son disciple Henri Le Roy; puis il revint au maître lui-même, le représenta aux catholiques comme suspect d'athéisme, et aux protestants à leur tour comme un *jésuitâtre*, né sous l'astre d'Ignace de Loyola, et il poussa si loin l'affaire que, de philosophique qu'elle était en principe, elle finit par devenir judiciaire et même diplomatique, et que devant un tel adversaire, l'auteur du *Discours de la méthode* crut devoir un moment se couvrir de l'autorité et du caractère de l'ambassadeur de France. Après tout cependant, et même à en juger par l'issue du débat, ce fut une tracasserie plutôt qu'une persécution, et vue surtout à distance, elle perd beau-

coup de sa gravité; Descartes le sentit lui-même, puisque à la fin il consentit à recevoir Voët en grâce, s'il voulait de bonne foi se réconcilier (1643).

Le *Discours de la méthode* contenait en germe les *Méditations*: les *Méditations* en sortirent et parurent en 1641, avec une dédicace à la Sorbonne. La philosophie proprement dite était plus forte dans ce second ouvrage que dans le premier; aussi y excita-t-elle plus vivement encore l'attention et la dispute, et amena-t-elle cette suite d'*objections* et de *réponses* dans laquelle paraissent, avec le nom de Descartes, ceux d'Arnauld, de Hobbes et de Gassendi, pour ne citer que ceux-là; mais Arnauld, on le sait, est moins un adversaire qu'un disciple qui demande à être satisfait par son maître sur certaines difficultés dont il est d'abord embarrassé.

Ces discussions n'avaient pas empêché, avaient, au contraire, plutôt hâté la composition et la publication des *Principes métaphysiques*, qui parurent en 1643.

En 1644, il fit un voyage à Paris, logea chez l'abbé Picot, fut l'objet d'un grand concours d'amis et de visiteurs, et forma ou renouvela plusieurs liaisons, entre lesquelles nous mettrons au premier rang celles qu'il contracta avec Clerselier et son beau-frère, M. Chanut. A la même époque aussi, il se rendit à Rennes, vraisemblablement pour affaires et intérêts de famille, et en revint bientôt fort mal satisfait de l'accueil qu'il avait reçu, surtout de son frère aîné (son père était mort en 1640, et il n'en apprit même la nouvelle que par voie indirecte), et fort peu sensible au double reproche qu'on avait cru devoir lui faire, de déroger en devenant homme de lettres,

et de se déranger en restant sans état. Ce fut aussi alors que des amis empressés lui firent accorder le brevet, qui lui coûta même assez cher, comme il s'en plaint dans une lettre, d'une pension qu'il ne touchait pas encore, d'après son témoignage, en 1648, qui paraît cependant lui avoir été payée ensuite jusqu'à son voyage en Suède; il reçut aussi des offres de particuliers, dont le but était de l'aider à faire des expériences utiles à la science; mais il les refusa toutes, en disant que c'était au public à reconnaître ce qu'il faisait pour le public. Après ce court séjour à Paris, il se retira de nouveau en Hollande, dans sa solitude d'Egmond, s'occupa encore d'anatomie (il appelait sa salle de dissection sa bibliothèque), et acheva le traité *de l'Homme* et *de la Formation du fœtus*, qu'il publia en 1645. Sa philosophie, de plus en plus répandue, avait été attaquée à Leyde, entre autres par Revius, qui lui imputait des opinions irréligieuses; des disciples voulurent répondre : les curateurs de l'académie et de la ville intervinrent et s'y opposèrent pour arrêter le débat; mais Descartes, mécontent, porta plainte auprès de notre ambassadeur, et obtint réparation dans les termes qu'il désirait.

On connaît ses rapports divers avec Henri Le Roy. Ce fut d'abord pour lui un disciple zélé et reconnaissant, mais sans grande sagesse; ce fut à la fin à peu près un adversaire, ou tout du moins un homme dont il ne pouvait plus avouer et autoriser les doctrines; il fut obligé de le combattre, et le fit de manière à montrer tout ce qu'il y avait de témérité ou d'erreur dans certaines propositions de ce prétendu cartésien.

Pendant un nouveau voyage à Paris, par l'entremise et les soins de l'abbé, depuis cardinal d'Estrées, cet habile et fin négociateur en des matières peut-être plus délicates et plus difficiles que celles de la politique, en matières ecclésiastiques, il consentit à un rapprochement avec Gassendi, le visita et lui rendit son amitié.

Cette fois (1648), il quitta Paris pour n'y plus revenir. En effet, pendant qu'il se consolait à Egmond par la reprise de ses travaux de la perte de quelques amis, surtout de celle de son cher Mersenne, qu'il pleura comme un frère, il reçut, par l'intermédiaire de Chanut, ambassadeur de France en Suède, cette honorable mais fatale invitation, à laquelle il fit la faute de céder, par une déférence qu'il blâmait, au reste, en secret, et déplorait auprès de ses amis. Descartes avait, en effet, autre chose à faire que d'aller fournir un nouvel aliment à la curiosité impérieuse de cette femme bizarre, pour laquelle le génie était un objet de caprice comme l'amour et la vengeance. Descartes avait une autre reine à servir, à laquelle jusque-là il avait sagement été fidèle, c'était la philosophie. Sans la quitter, il s'en détournait, ou du moins ne restait pas là où il eût pu continuer longtemps à lui rendre en liberté les soins qu'il lui devait, et il alla risquer ses paisibles loisirs pour des occupations, qui, quoi qu'il fît, et quelque dignité d'attitude qu'il conservât toujours, tenaient cependant plus du courtisan d'une souveraine pédante et bel esprit, que d'un ami libre et sans liens de l'étude et de la science. Descartes gémit amèrement sur le parti qu'il prenait; mais il n'eut pas la force d'un sage et ferme refus. Il paya

cher cette demi-infidélité à la philosophie, pour laquelle il était loin d'avoir encore tout fait; sa faiblesse lui coûta la vie, plus que la vie, car il n'avait pas achevé son œuvre. Il mourut à Stockholm, en 1650, à l'âge de cinquante-quatre ans.

Telle fut la vie de Descartes, telle fut cette enfance sérieuse, et passée presque sans jeux; cette jeunesse si promptement soustraite au monde et aux plaisirs; cet âge mûr sitôt venu et si fortement éprouvé dans les travaux de la science; telle fut toute cette destinée, si bien faite pour la philosophie.

Sans l'avoir retracée dans tous les détails qu'elle présente, j'en ai cependant assez dit pour la faire connaître dans son caractère général et dans sa constante direction.

Je puis donc bien maintenant passer de l'auteur à l'œuvre, du penseur à la pensée et suivre Descartes de sa vie dans sa doctrine philosophique.

CHAPITRE II.

ESPRIT GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES.

Mais dans toute philosophie, avant la doctrine elle-même, il y a l'esprit qui y préside, cet esprit est éminent dans Descartes. Quel y est-il? est-ce le doute ou l'affirmation? et, si c'est l'affirmation, quel en est le motif et quelles en sont les règles?

Telles sont les premières questions que nous avons à résoudre et qui demandent même à être traitées avec quelque étendue, car elles ont, on le voit, un haut intérêt scientifique.

Quel est donc chez Descartes l'esprit philosophique? est-ce le doute, ou l'affirmation, le scepticisme ou le dogmatisme? c'est ce qu'il faut d'abord éclaircir.

Descartes doute, sans contredit, mais comment doute-t-il? est-ce de tout en général ou seulement de certaines choses? est-ce sérieusement ou par fiction? par conscience, ou seulement par exercice et jeu logique? que veut-il en un mot, et que se propose-t-il en doutant? est-ce le doute lui-même ou bien l'affirmation?

Pour peu qu'on le pénètre, il n'y a pas à s'y tromper, et il paraît évident qu'il ne doute pas de tout, qu'il ne doute surtout pas de son doute, ni par conséquent de la pensée, dont le doute est une des formes, ni par conséquent encore de l'âme, dont la pensée est l'essence; ni de Dieu, qui est donné dans l'âme et la pensée, ni même à la rigueur du monde qui a sa caution dans Dieu.

Au fond il ne doute de rien, du moins après examen; et jamais il n'a d'incertitude sincère et véritable, qu'au sujet des assertions d'une vaine et fausse science; il ne croit pas à ses maîtres parce qu'il n'y trouve pas la vérité, mais il croit en la vérité dès qu'elle lui est manifeste; il ne doute en dernière fin que des choses douteuses, c'est-à-dire qu'il ne dogmatise et n'affirme qu'à bon escient, et que ses négations résultent d'une juste et sage critique et non du scepticisme. Quand donc il paraît douter, il ne fait

réellement que s'exercer à juger, et toute sa dialectique destructive, dans la forme, au fond est très-positive, et ne tend à rien moins qu'à trouver à la science sa base la plus solide.

En veut-on la preuve d'après ses paroles mêmes? qu'on le suive dans sa polémique avec quelques-uns de ses adversaires.

Hobbes aimerait assez à le voir sérieusement engagé dans le doute, et tâche de l'y pousser autant qu'il est en lui. Mais il sait s'en défendre et répond nettement que « ses raisons de douter, qui sont reçues pour vraies par ce philosophe, n'ont été proposées par lui-même que comme vraisemblables, et pour préparer les esprits des lecteurs à considérer les choses intellectuelles comme distinctes du corps.» (T. II, p. 86.)

Arnauld, qui d'ailleurs, comme je l'ai dit, n'est pas réellement un adversaire, mais plutôt un critique et un conseiller bienveillants, donne aussi à Descartes l'occasion de s'expliquer sur le même sujet; il reconnaît dans le doute de celui-ci un principe de libre pensée, plutôt que de négation; néanmoins il craint « que quelques-uns ne s'offensent de cette libre façon de philosopher par laquelle toutes choses sont révoquées en doute, et de vrai notre auteur confesse dans sa méthode que cette voie est dangereuse pour les esprits foibles... il ne sait s'il ne seroit pas à propos de la munir de quelque préface dans laquelle le lecteur fût averti, que ce n'est pas sérieusement et tout de bon, que l'on doute de ces choses, mais afin qu'ayant pour quelque temps mis à part toutes celles qui peuvent laisser le moindre doute, nous voyions si après cela il n'y auroit pas moyen de

trouver quelque vérité qui soit si ferme et si assurée que les plus opiniâtres n'en pussent aucunement douter. » (T. II, p. 133.)

A quoi Descartes répond, se sentant bien compris, qu'il « confesse ingénument avec lui que les choses qui sont contenues dans la première *Méditation* et même dans les suivantes, ne sont pas propres à toute sorte d'esprits, et qu'elles ne s'ajustent pas à la capacité de tout le monde; mais qu'il n'en ressort pas moins que, loin de porter atteinte à la croyance, il l'affermit plutôt et lui donne son vrai fond. »

Quant à Gassendi il ne traite le doute de Descartes, ni comme Hobbes ni comme Arnauld; il en fait un sujet de raillerie plutôt que de discussion ou de bonne interprétation, et voici comment il en parle :

« Quoi que vous en disiez, il n'y aura personne qui se persuade que vous soyez pleinement convaincu qu'il n'y a rien de vrai de tout ce que vous avez jamais connu, et que les sens, ou le sommeil, ou Dieu, ou un mauvais génie vous ont continuellement imposé. N'eût-ce pas été une chose plus digne de la candeur d'un philosophe et du zèle de la vérité de dire les choses plus simplement, de bonne foi et comme elles sont, que non pas, comme on pourroit l'objecter, de recourir à une machine, forger ces illusions, rechercher ces nouveautés ? » (T. II, p. 178[1].)

Descartes lui réplique entre autres choses : Vous ne dites rien qui sente tant soit peu son philosophe.... .... et celui qui appelle cela *recourir à une machine*, etc., montre bien qu'il ne se veut pas lui-même servir de cette candeur philosophique ni mettre

[1] Voir aussi même volume, p. 508.

en usage les raisons, mais seulement donner aux choses le fard et les couleurs de la rhétorique (t. II, p. 288). Il dit encore : Votre objection ne contient qu'une cavillation; car bien qu'il soit vrai que le doute seul ne suffit pas pour établir aucune vérité, il ne laisse pas d'être utile à préparer l'esprit pour en établir peu après, et c'est à cela que je l'ai employé (*ibid.*, p. 331).

Un autre adversaire, qui n'a pas l'éclat des précédents, mais qu'il ne faudrait pas cependant tout à fait oublier, le P. Bourdin, jésuite, attaque aussi à sa manière le doute de Descartes, et ses arguments, quoique un peu lourds, ne seraient pas sans force, s'ils ne supposaient pas, dans les *Méditations*, une pensée qui n'y est pas, la pensée du scepticisme. Mais Descartes, qui en effet ne doute pas pour douter, qui doute pour affirmer, n'a pas de peine à se défendre contre une telle attaque, ainsi qu'on peut le voir dans les remarques qu'il présente sur les septièmes objections, qui sont celles du P. Bourdin : « J'aurois honte, dit-il, de paroître trop diligent, si j'employois trop de paroles à faire des annotations sur les choses que je ne reconnois pas pour miennes, bien qu'elles soient ici toutes conçues presque dans mes propres termes. C'est pourquoi je prie seulement le lecteur de se ressouvenir de ce que j'ai écrit dans ma première *Méditation*, et au commencement de la deuxième et de la troisième.....; car il reconnoîtra que la plupart des choses qui sont ici rapportées, en ont à la vérité été tirées, mais qu'elles sont ici proposées dans un tel désordre et tellement corrompues et mal interprétées, que, bien que dans les lieux où elles sont placées, elles ne contiennent rien que de

fort raisonnable, ici néanmoins elles paroissent pour la plupart fort absurdes..... J'ai dit sur la fin de la première *Méditation*, que des raisons très-fortes et mûrement considérées nous pouvoient obliger de douter de toutes les choses que nous n'avions jamais encore assez clairement conçues, pour ce qu'en cet endroit-là je traitois seulement de ce doute général et universel, que j'ai souvent moi-même appelé hyperbolique et métaphysique. » (T. II, p. 442.)

..... « J'ai assez expliqué, en divers endroits, en quel sens cela se doit entendre; c'est-à-dire à savoir que tandis que nous sommes attentifs à quelque vérité, que nous concevons fort clairement, nous n'en pouvons alors en aucune façon douter; mais lorsque nous n'y sommes pas ainsi attentifs, et que nous ne songeons pas aux raisons qui la prouvent, comme il arrive souvent, pour lors encore que nous nous souvenions en avoir ainsi clairement conçu plusieurs, il n'y en a toutefois aucune de laquelle nous ne puissions douter avec raison, si nous ignorons que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies. (*Ibid.*, p. 443.)

Ainsi s'exprime Descartes en différents endroits, et il le fait assez clairement pour qu'on ne puisse s'y méprendre et lui imputer un dessein qui ne fut jamais le sien, qui fut celui d'un hardi et sage dogmatisme, et non d'un dangereux et vain scepticisme.

Qu'on me permette à cette occasion quelques rapides réflexions :

Douter des choses douteuses, demander la preuve de ce qui est à prouver, n'est pas faire acte de scepticisme, mais de critique et de bon sens; et le

dogmatisme le plus ferme se concilie fort bien avec cette disposition à ne pas d'abord accepter tout ce qui s'offre à la pensée. Le scepticisme n'est pas là : il est dans le fait de douter de tout, du certain comme de l'incertain, du clair comme de l'obscur, etc., de demander la preuve de tout, même de ce qui n'est pas à prouver.

C'est contre une telle manière de douter que la philosophie de Descartes fournit plus d'un argument; ainsi, avant tout, il en est un sur lequel du reste j'insisterai peu, parce qu'il est trop connu et que je viens d'ailleurs de l'indiquer, le voici en substance :

Vous doutez, dites-vous, mais vous ne doutez pas que vous ne doutiez, et le doute est au moins une vérité que vous ne pouvez nier. Vous l'admettez donc; mais vous admettez par là même ce qu'elle entraîne après elle. Or, douter, c'est penser; penser, c'est concevoir, entendre, désirer, vouloir; c'est être âme en un mot : vous admettez donc l'âme. Vous admettez de même Dieu; car douter c'est penser, mais penser imparfaitement; l'imparfait est donc en nous; il y est comme la pensée même dont il est un des caractères; or il n'y est et ne s'y voit que par comparaison au parfait; le parfait est donc pour nous comme l'imparfait lui-même, et le parfait c'est Dieu. Dieu et l'âme vous sont donc donnés avec cette première vérité, savoir que vous doutez; est-ce là du scepticisme?

Cependant, considérons le doute, non plus pris en lui-même, mais dans son rapport avec un autre état ou une autre disposition de l'esprit, qui est l'affirmation. L'affirmation est dans notre nature tout aussi bien que le doute; elle y est même, beaucoup

mieux, car elle en est l'essence ; le doute n'en est que l'accident. De l'un à l'autre il y a différence sensible, ou pour mieux dire opposition. Eh bien ! que signifie cette opposition ? c'est que, très-certainement, s'il y a des choses dont nous doutons, faute de motif pour y croire, il y en a d'autres sur lesquelles nous n'hésitons pas à prononcer, parce qu'elles nous sont évidentes ; c'est que si des unes, par prudence, nous disons simplement : *peut-être*, des autres il nous serait impossible de ne pas affirmer qu'elles sont. Notre certitude à leur égard est entière et inébranlable. Si donc nous voulons exactement tenir compte de ces deux états de notre esprit, comment encore supposer que le doute est universel, comment ne pas lui faire sa part et beaucoup le limiter ? Comment persister à conclure au scepticisme absolu et non à ce dogmatisme sagement tempéré, qui doute de ce qui est douteux, mais croit à ce qui ne l'est pas ?

Que si en outre nous remarquons, toujours en comparant ces deux états entre eux, que notre penchant naturel comme notre constant effort, est de passer incessamment du premier au second, de quitter l'un pour l'autre, et de tendre par conséquent sur le plus de points possibles du doute à la croyance, parce qu'en effet celle-ci est comme la vie de l'intelligence, tandis que celui-là n'en est que la maladie ; ne serons-nous pas de nouveau et de plus en plus convaincus que ce n'est pas le scepticisme, mais bien le dogmatisme, qui est dans l'ordre de notre nature et selon les lois de la Providence ?

Une raison qu'on peut encore faire valoir contre les partisans du scepticisme, qui prétendent condamner l'intelligence à l'impuissance, parce qu'elle ne

saurait, en dernière fin, donner la preuve de la preuve, c'est qu'il n'y a pas véritablement une telle preuve à donner; puisqu'en principe il y a évidence, et que l'évidence est sans preuve, ou est sa preuve à elle-même. L'intelligence n'est donc pas tenue de donner la preuve de la preuve, elle l'est au contraire de ne la pas donner, sous peine de contradiction et d'impossibité logique.

J'aurais encore à présenter plus d'une observation dans le même sens; mais ce n'est pas ici le lieu. Qu'il me soit seulement permis d'en indiquer encore une.

Le scepticisme est comme la calomnie; il en reste toujours quelque chose; c'est la calomnie de l'esprit humain, dont, pour peu qu'on le laisse faire, il atteint toujours par quelque côté et infirme les facultés; on ne saurait donc trop y veiller, trop y prendre garde, afin de le discerner, de le surprendre et de l'arrêter sous quelque forme qu'il s'insinue. En lui-même, il est un mal grave, puisqu'il nous ôte l'estime et le respect de la raison, et par suite de la vérité. Mais il a en outre ses conséquences, qu'on ne saurait se dissimuler et dans lesquelles il faut bien voir tout ce qu'elles renferment de fâcheux. Le scepticisme est un principe d'indifférence et de découragement, d'abord en matière de spéculation; car, à quoi bon, quand on ne croit pas et si on ne peut rien croire, chercher encore à connaître et faire effort pour la science? ensuite en matière d'action, parce que, en l'absence de toute possibilité légitime de croire, il n'y a pas plus de motif pour vouloir que pour savoir, pour faire œuvre que pour philosopher, il n'y a de motif pour rien; il n'y a que négation et apathie.

Je borne là ces remarques pour revenir à Descartes, et après avoir établi que l'esprit de sa philosophie n'est nullement le doute, mais bien l'affirmation, je me demande quel est pour lui le motif de l'affirmation.

C'est la question du criterium. Or, cette question comment la résout-il? Serait-ce par hasard en proposant, comme marque de la vérité, l'autorité ou le consentement universel? On ne peut pas le supposer, pour peu qu'on ait jeté les yeux sur le *Discours* et les *Méditations;* mais il est bon de savoir comment précisément il s'explique à cet égard Or, c'est ce qu'il fait expressément dans une lettre dont voici quelques paroles :

« L'auteur, dit-il[1], prend pour règles de ses vérités le consentement universel. Pour moi, je n'ai pour règle des miennes que la lumière naturelle, ce qui convient bien en quelque chose; car tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions; mais il est très-différent, en ce qu'il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière. D'où vient que plusieurs peuvent consentir à une même erreur; et il y a quantité de choses qui peuvent être connues par la lumière naturelle auxquelles jamais personne n'a encore fait réflexion. » Ainsi, d'après Descartes, le consentement universel peut donner le faux pour le vrai, ne donner que bien peu de vrai, et comme ce qu'il en peut donner il le doit en principe à la lumière naturelle, il n'est point par lui-même une règle de jugement; et quand, au lieu d'être univer-

[1] Lord Herbert, *Sur les vérités premières.*

sel, il est partiel, incomplet, mêlé de division et d'opposition, comme en philosophie, par exemple, non-seulement il ne peut plus être un motif d'affirmation, mais il en est un d'hésitation. S'il y a encore alors un sentiment à suivre, c'est celui de la minorité plutôt que celui du grand nombre. « En effet, s'agit-il d'une question difficile, dit Descartes (*Règles pour la direction de l'esprit*, p. 210), il est croyable que la vérité est plutôt du petit nombre que du grand. » Il dit encore (*Méthode*, IIe partie) : « Pour moi, j'aurois été du nombre de ces derniers (de ceux qui doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions, qu'en chercher eux-mêmes de meilleures) si je n'avois eu qu'un seul maître, ou si je n'avois point su les différences qui ont été de tout temps entre les opinions des plus doctes. Mais ayant appris dès le collége qu'on ne sauroit rien imaginer d'aussi étrange et si peu croyable qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes

. . . . . .

je ne pouvois choisir personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres, et je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire. » On ne se lasse pas de lire Descartes; je ne crains donc pas de le trop citer. Je tire de sa *troisième règle pour la direction de l'esprit* ce passage qui, à la fois, explique et confirme les précédents : « Nous devons lire les ouvrages des anciens, parce que c'est un grand avantage de pouvoir user des travaux d'un si grand nombre d'hommes, premièrement, pour connoître les bonnes découvertes qu'ils ont pu faire; secondement, pour être averti de ce qui reste à découvrir.

Il est cependant à craindre que la lecture trop attentive de leurs ouvrages ne laisse dans notre esprit quelques erreurs, qui y prennent racine malgré nos précautions et nos soins. D'ordinaire, en effet, toutes les fois qu'un écrivain s'est laissé aller par crédulité ou irréflexion à une opinion contestée, il n'est pas de raisons, il n'est pas de subtilités qu'il n'emploie pour nous amener à son sentiment. Au contraire, s'il a le bonheur de trouver quelque chose de certain et d'évident, il ne nous le présente que d'une manière obscure et embarrassée : craignant sans doute que la simplicité de la forme ne diminue la beauté de la découverte, ou peut-être parce qu'il nous envie la connoissance distincte de la vérité. »

« Il y a plus, quand même ces auteurs seroient tous francs et clairs, et ne nous donneroient jamais le doute pour la vérité, mais exposeroient ce qu'ils savent avec bonne foi; comme il est à peine une chose avancée par l'un, dont on ne puisse trouver le contraire soutenu par l'autre, nous serions toujours dans l'incertitude auquel des deux ajouter foi, et il ne nous serviroit de rien de compter les suffrages, pour suivre l'opinion qui a pour elle le plus grand nombre. . . . . Mais quand même tous seroient d'accord, il ne nous suffiroit pas encore de connoître leur doctrine; en effet, pour me servir d'une comparaison, jamais nous ne serons mathématiciens, encore que nous sachions par cœur toutes les démonstrations des autres, si nous ne sommes pas capables de résoudre par nous-mêmes toute espèce de problèmes. De même eussions-nous lu tous les raisonnements

de Platon et d'Aristote, nous n'en serons pas plus philosophes, si nous ne pouvons porter sur une question quelconque un jugement solide. Nous paroîtrions, en effet, avoir appris non une science, mais de l'histoire. » — Ce sont, avec plus de développement, toujours les mêmes objections que dans les passages précédents; seulement il faut remarquer ici un argument particulier, sur lequel il est bon de dire un mot, parce qu'il tient à un préjugé familier à certains esprits qui n'ont point le juste sentiment de l'histoire et de l'antiquité, et dont Descartes lui-même n'est pas assez exempt; je veux parler de ce soupçon élevé contre la sincérité et la loyauté des anciens, dans la manière dont ils ont proposé et expliqué leurs doctrines. Descartes suppose que s'ils n'ont pas été plus clairs dans leurs démonstrations, « c'est qu'ils craignoient que la simplicité de la forme ne diminuât la beauté de la découverte, ou qu'ils nous envioient la connoissance distincte de la vérité. » Il aime à penser que depuis longtemps les esprits supérieurs, abandonnés à leur direction naturelle, ont trouvé la vraie méthode, mais qu'ils l'ont à dessein cachée; il croirait volontiers que les écrivains eux-mêmes en ont, par une ruse coupable, supprimé la connaissance : semblables à quelques artisans qui cachent leur secret, ils ont craint peut-être que la facilité et la simplicité de leur méthode, en la popularisant, n'en diminuât l'importance (*Règ. pour la direct.*, p. 221.) Telles sont, à peu près, les paroles dont se sert Descartes; or elles manquent certainement de justesse et de vérité; car c'est évidemment méconnaître le caractère du génie antique, que de lui prêter ce manége et cette subtile manière de

livrer à la fois et de retenir sa pensée, de la dissimuler en la révélant, de lui donner forme d'oracle, afin de la faire plutôt admirer que comprendre. Comme si cette tactique était bien dans les habitudes de ces graves et simples esprits; comme si, après leur grand besoin de savoir pour eux-mêmes, leur premier soin n'avait pas été de savoir pour autrui, et, dans leur royale munificence, d'ouvrir à tous leurs trésors sans petits calculs ni vains détours; comme si, enfin, ce secret, qu'on leur reproche d'avoir gardé, ils l'avaient vraiment su, et ne l'avaient, au contraire, jusqu'à un certain point ignoré, ou mal démêlé. Mais on oublie donc qu'ils inventaient, et qu'à titre d'inventeurs ils n'avaient qu'à demi la conscience de leur art; que dans leur vif et rapide élan vers le but auquel ils aspiraient, ils ne regardaient guère au chemin qu'ils parcouraient pour y parvenir, et ne pouvaient qu'à demi l'indiquer et le retracer; que, d'ailleurs, ils aimaient la gloire comme ils aimaient la science, pour elle-même, et de pur amour, et qu'ils devaient la vouloir sincère et sans artifice; qu'en tout, enfin, ils étaient de trop nobles natures pour jouer vis-à-vis de la postérité ce jeu de supercherie et de mesquine tromperie qui convient aux imposteurs, mais non pas aux vrais sages. Les anciens avaient leurs mœurs en philosophie, si l'on peut ainsi parler, comme en politique et en religion; il faut les juger d'après ces mœurs. Or, les traits distinctifs en étaient, en général, une simplicité sévère et une bonne foi sérieuse, qui ne pouvaient se concilier avec cette *ruse coupable*, et *cette espèce d'envie* que leur prête Descartes. Lui-même, au reste, et précisément dans l'endroit d'où

j'ai tiré le dernier passage cité (*Quatrième règle pour la direction de l'esprit*, pag. 221), exprime d'autres sentiments, et indirectement se réfute, lorsqu'il dit : « Je me persuade que certains germes primitifs des vérités que la nature a déposées dans l'intelligence humaine, et que nous étouffons en nous à force de lire et d'entendre tant d'erreurs diverses, avoient, dans cette simple et naïve antiquité, tant de vigueur et de force, que les hommes éclairés de cette lumière de raison qui leur faisoit préférer la vertu aux plaisirs, l'honnête à l'utile, encore qu'ils ne sussent pas le motif de cette préférence, s'étoient fait des idées de la philosophie et des mathématiques, quoiqu'ils ne pussent pas encore pousser ces sciences jusqu'à la perfection [1]. »

Mais pour revenir à l'autorité, il est hors de doute que Descartes ne la reconnaît pas comme un criterium définitif de certitude ; néanmoins il faut remarquer que dans la pratique, et comme homme, par le même esprit de conduite qui l'a toujours guidé, après avoir en philosophie rejeté l'autorité, il ne la conteste pas en religion, témoin ces paroles qui attestent assez son sentiment à cet égard : « Après m'être ainsi assuré de ces maximes et les avoir mises à part avec les vérités de la foi, qui ont toujours été les premières

[1] Voici encore une maxime dans le même sens : « La lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, qui en ont été les auteurs, et même comme une conversation en laquelle ils ne découvrent que le meilleur de leurs pensées » (*Méth*, p. 7). Je rapporterai également celle-ci : « Je me contenterai que vous m'apprissiez un certain nombre de ces propositions, si célèbres que personne ne les ignore, telles que celles qui regardent la Divinité, l'âme, les vertus, leur récompense, etc., propositions que je compare à ces familles antiques, qui sont reconnues par tous pour très-illustres, quoique leurs titres soient cachés sous les ruines des temps passés. » (*Règl. sur la direct. de l'esprit*, p. 342.)

en ma créance, je jugeai que pour tout le reste de mes opinions je pouvois librement entreprendre de m'en défaire. » (*Méthode*, IIIe partie. Voir aussi Ire partie, p. 9, édition de M. Garnier, et le dernier paragraphe des *Principes*). Il semble encore l'admettre lorsqu'il dédie ses *Méditations* aux doyens et docteurs de la Sorbonne, et qu'il termine ses *Principes* par ces termes exprès : « Toutefois, à cause que je ne veux pas me fier trop à moi-même, je n'assure ici aucune chose, et je soumets toutes mes opinions au jugement des plus sages et à l'autorité de l'Église. » Telle est, dans son double sens, l'opinion de Descartes touchant l'autorité. Mais de ces deux sens l'un est celui que suit le philosophe, l'autre celui auquel incline le chrétien et le citoyen. Lequel lui est de préférence et rigoureusement imputable? Le premier, sans contredit; puisque quand il s'agit de Descartes, c'est en lui l'homme de l'histoire, l'homme public en fait de pensée, si l'on peut ainsi le dire, qu'il faut, avant tout, considérer, et qu'en lui l'homme de l'histoire, l'homme public, c'est le philosophe.

Il est une autre règle de jugement, dont Leibnitz fait grand état, et qu'il propose même de substituer ou d'adjoindre à celle de Descartes, qui lui semble incomplète; c'est le principe de contradiction, ou cette maxime logique : Il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps. Descartes ne la repousse pas, mais s'il ne la repousse pas, il ne l'accepte qu'au rang qu'il croit devoir lui assigner, et ce rang n'est pas celui d'une règle suprême et absolue. A ses yeux, sans doute, il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas; mais c'est à la con-

dition qu'au préalable elle soit. Or est-elle? Comment le sait-on? Ce ne peut être par l'application de l'axiome dont il s'agit, puisqu'il faut qu'elle soit pour que cet axiome s'applique. En effet, dit Descartes, on ne peut rien tirer de l'axiome célèbre dans l'école : *impossibile*, etc., si l'on n'est pas d'abord en possession d'une existence quelconque; en sorte qu'il peut servir non pas proprement à faire connoître l'existence d'une chose, mais seulement à faire lorsqu'on la connoît, qu'on en confirme l'existence par un tel raisonnement : *Il est impossible que ce qui est ne soit pas; or, je connois que telle chose est, donc je connois qu'il est impossible qu'elle ne soit pas.* Ce qui est de bien peu d'importance et ne nous rend de rien plus savants (*Lettre à Clerselier*, t. IV, p. 156). L'objection de Descartes est certainement très-juste; car de toute nécessité, pour affirmer d'une chose qu'elle ne peut pas à la fois avoir et n'avoir pas l'être, il faut avoir affirmé premièrement qu'elle l'a en effet; il faut avoir dit qu'elle est avant de dire que, si elle est, elle ne peut pas ne pas être; il faut au principe de contradiction la donnée d'un jugement qui par lui-même atteigne l'être. Que l'être soit, voilà ce qu'il exige, et ce sans quoi il est sans vertu; que l'être soit, et il le confirmera, mais avant il ne fera rien. Il ne commence donc pas dans l'esprit le fait de la certitude, il ne le crée pas, à proprement parler, il le continue seulement, le maintient et le confirme. Il n'est pas le premier principe, il n'en est que le principe conditionnel et second. C'est pourquoi il n'est pas la grande raison, la raison souveraine de croire, et c'est à bon droit que Descartes l'écarte, pour chercher celle qui seule, sous ce rapport, paraît parfai-

tement le satisfaire. Ainsi, en procédant toujours par voie d'exclusion, il rejette, comme criterium, l'axiome de contradiction, de même qu'il a rejeté l'autorité ou le consentement. Voyons maintenant ce qu'il admet. C'est ici que se présentent quelques difficultés d'interprétation dont j'ai parlé en commençant, et que je voudrais essayer de résoudre.

On sait comment Descartes, du doute un peu factice dans lequel il se place d'abord, passe ensuite à la certitude. « Mais aussitôt que je pris garde que, pendant que je voulois ainsi penser que tout étoit faux, il falloit nécessairement que moi qui le pensois fusse quelque chose ; et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis,* étoit si ferme, et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étoient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je la pouvois recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchois. . . . . Après cela, je considérai, en général, ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; car, puisque je venois d'en trouver une que je savois être telle, je pensois que je devois aussi savoir en quoi consiste cette certitude ; et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que *je vois très-clairement* que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvois prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies... (*Méthode*, IVe partie, p. 30 et 31 ; voir aussi les IIe et IIIe *Méditations* au commencement) ... Pendant que nous rejetons ainsi tout ce dont nous pouvons douter le

moins du monde et que nous feignons même qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il N'Y A POINT DE DIEU, *ni de ciel*, ni de terre, et que nous n'avons point de corps, mais nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses; car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement en même temps qu'il pense, que, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : *je pense, donc je suis*, ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine à celui qui conduit ses pensées par ordre. (*Principes*, Ire partie, p. 230.) Ainsi parle et fait Descartes; c'est toute une expérience intellectuelle dont il se prend pour sujet, et qu'il explique de manière à montrer comment elle lui donne le criterium de la certitude. Il a commencé par croire, puis il ne croit plus, il doute, et doute de tout; si ce n'est pourtant de son doute, dont il a une claire conscience. « Il juge donc qu'il peut prendre pour règle générale que les choses que l'on conçoit fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies; » aussi la première règle de sa *Méthode* est-elle « de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, qu'il ne la connût évidemment être telle; » (*Méthode*, IIe partie) ou encore « qu'il faut chercher sur l'objet de notre étude, non pas ce qu'en ont pensé les autres, ni ce que nous soupçonnons nous-mêmes, mais ce que nous pouvons voir clairement et avec évidence, ou déduire d'une manière certaine. » (IIIe *règle pour la direction de l'esprit.*) Il a donc désormais une suprême raison de croire, c'est la clarté dans les idées ou la lumière

dans les choses, c'est à considérer tout à la fois le sujet et l'objet, ce qui rend l'un intelligent, et l'autre intelligible; c'est ce qui les met en rapport dans l'acte de la connaissance, en un mot c'est l'évidence. L'évidence, tel est pour lui le signe de la vérité; tel du moins il le donne dans les passages qu'on vient de lire et dans nombre d'autres analogues. Comment donc se fait-il qu'il paraisse en d'autres endroits en reconnaître un différent; comment avec l'évidence, admet-il la véracité divine? Voilà ce qui offre quelque embarras et exige quelques explications. Mais d'abord, constatons qu'en effet il considère la véracité divine comme une sorte de criterium.

Dans le discours de la *Méthode* (IVe partie, p. 35), après quelques développements dans lesquels il expose sa pensée, il conclut en ces termes : « Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies [1]. » On voit ici que Descartes ne trouve plus dans la clarté la marque suprême de la vérité, puisqu'il dit que *pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison*, etc., etc.; mais que cette marque il la place dans l'existence d'un être parfait et infini qui, comme tel, a la véracité. Dans les *Méditations* (IIIe *Médit.*, p. 114)[2] il exprime la même opinion lorsqu'il dit

[1] *Méth.* IVe partie, § 7. « Cela même que j'ai pris tantôt pour règle, à savoir que les choses que nous concevons très-clairement et très-distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe et qu'il est un être parfait et que tout ce qui est en nous vient de lui. »

[2] Ve *Médit.*, § 7-8. « Il ne semble pas que des vérités si claires et

encore : « Mais afin de la pouvoir ôter (cette dernière raison, qui tient à ce que Dieu pourrait être trompeur), je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera ; et si je trouve qu'il y en a un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur : car *sans la connoissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose.* » En plus d'un endroit des *Principes* (Ire partie, §§ 5, 6, 29, 30), il s'exprime encore à peu près de même ; enfin la preuve que c'est là un sentiment qu'il professe, ou que du moins il est permis, d'après ses paroles, de lui imputer, c'est que Mersenne et Gassendi[1], chacun de son côté, en font le sujet d'une objection, et que Gassendi en particulier, dans sa trente-sixième *Instance*, lui dit : « Vous admettez qu'une idée claire et distincte est vraie parce que Dieu existe, qu'il est l'auteur de cette idée, et qu'il n'est pas trompeur ; et d'une autre part, vous admettez que Dieu existe, qu'il est créateur et vérace, parce que vous en avez une idée claire et distincte. Le cercle est évident. » On ne peut donc pas douter, soit d'après ses propres termes, soit d'après l'interprétation qu'ils reçoivent de divers auteurs, que Descartes n'ait proposé ce second criterium, et qu'il ne soit ainsi tombé dans une contradiction au moins apparente. Il s'agit de savoir ce qu'au fond il a entendu ; or à cet égard, les éclaircissements qu'on peut avoir

si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude.

« Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout et par qui j'ai été créé tel que je suis. Or que sais-je s'il n'a point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, ... et que néanmoins j'aie les sentiments *de toutes ces choses*. . . . . »

[1] Voir aussi une objection de Bourdin, t. II, p. 381.

à donner se trouvent, ce semble, dans les deux passages suivants, qui en résument plusieurs autres. « Encore que je sois d'une telle nature que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je ne puis m'empêcher de la croire vraie ; néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature que je ne puis avoir l'esprit continuellement attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie, lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feroient aisément changer d'opinion, si j'ignorois qu'il y eût un Dieu. . . . .

. . . . . .

Comme, par exemple, lorsque je considère la nature du triangle rectiligne, je connais évidemment, moi qui suis un peu versé dans la géométrie, que ses trois angles sont égaux à deux droits, et il ne m'est pas possible de ne le point croire, pendant que j'applique ma pensée à sa démonstration ; mais aussitôt que je l'en détourne, encore que je me souvienne de l'avoir clairement comprise, toutefois il se peut faire que je doute de sa vérité, si j'ignore qu'il y ait un Dieu... (Ve *Méditation*, § 7.)

« En troisième lieu, où j'ai dit que nous ne pouvions rien savoir certainement, si nous ne connoissions premièrement que Dieu existe, j'ai dit en termes exprès, que je ne parlois que de la science de ces conclusions [1], dont la mémoire nous peut

[1] Là se trouverait l'explication de ce passage de la cinquième *Médit.*, p. 155 : « Ainsi je reconnois très-clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connoissance du vrai Dieu. »

revenir en l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées; car la connoissance des premiers principes ou axiomes n'a pas coutume d'être appelée science par les dialecticiens[1]. » (*Réponses aux deuxièmes objections*, p. 82.) De ces deux passages, il suit que Descartes distingue entre la connaissance d'intuition et la connaissance de déduction (s'il ne se sert pas ici de ces termes eux-mêmes, il s'en sert dans son traité des *Règles pour la direction de l'esprit;* on peut donc bien les lui prêter); qu'à la seconde seule, il attribue le nom et le caractère de science; qu'ainsi il entend par science toute suite de conclusions tirées logiquement de premiers principes, mais non ces principes eux-mêmes. Or, voici maintenant ce qui suit d'une telle distinction: c'est que, pour tout ce qui est vérité première ou d'intuition, l'évidence reste toujours le criterium de la certitude; mais qu'il n'en est pas de même pour les vérités déduites; dans le cas, du moins, où l'esprit a cessé de voir leur rapport avec les vérités évidentes dont elles sont la conséquence; dans ce cas, dis-je, il n'y a plus lieu à juger par la clarté de la conception de la réalité de ce qu'on conçoit, puisque ce qu'on conçoit est obscur,

Science serait ici cette connaissance de conclusions, qui n'est pas en elle-même évidente.

[1] Je citerai encore ce passage des *Principes*, Ire partie, § 13 :

« Or tant qu'elle aperçoit ces notions et l'ordre dans lequel elle a déduit cette conclusion ou d'autres semblables, elle est très-assurée de leur vérité; mais comme elle ne sauroit y penser toujours avec tant d'attention, lorsqu'il arrive qu'elle se souvient de quelque conclusion sans prendre garde à l'ordre dont elle peut être démontrée, et que cependant elle pense que l'auteur de son être auroit pu la créér de telle nature, qu'elle se méprit en tout ce qui lui semble très-évident, elle voit bien qu'elle a un juste sujet de se defier de la vérité de tout ce qu'elle n'aperçoit pas distinctement, et qu'elle ne sauroit avoir aucune science certaine jusques à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée. »

ou, pour mieux dire, non démontré. Mais quoi! faudra-t-il, parce que la lumière de la démonstration manquera à une proposition, la nier ou en douter? Ce ne serait pas sage; surtout quand on a le sentiment que cette proposition n'est point fausse, et qu'on a même le souvenir, bien qu'on ait oublié par quelles raisons, de l'avoir déduite de propositions évidentes ou démontrées. Que faire alors? recourir à un criterium d'un autre ordre, et à défaut de celui qui nous guide quand nous pouvons voir, en chercher un qui le supplée, et nous règle quand nous ne voyons plus; ce nouveau criterium, quel sera-t-il, d'après Descartes? La véracité divine; en effet, selon lui, le motif que nous avons de croire en *une science de conclusions* dont nous avons en nous-mêmes la mémoire, mais non la preuve, c'est que Dieu, qui n'est pas trompeur, n'aurait pas laissé s'établir et durer dans notre entendement une telle science si elle était vaine et sans fond; c'est qu'il ne trahirait pas la confiance que nous avons dans les lois et les penchants de notre esprit, dont il est lui-même l'auteur, et qu'il ne l'a pas fait ce qu'il est pour le livrer à l'illusion; c'est que quand il lui donne la disposition entre deux choses qui ne sont pas claires à adhérer de préférence à celle qui lui semble la plus vraisemblable, cette disposition n'est point un indice mensonger et fallacieux, mais un signe certain et sincère de vérité. Voici donc quelle est au juste l'opinion de Descartes : il y a deux criterium : l'un, applicable aux vérités d'une perception immédiate : c'est naturellement l'évidence; l'autre, convenable aux vérités d'une perception médiate et éloignée, qu'on sent avoir été claires et pouvoir le devenir en-

core au moyen du raisonnement, mais qui, pour le moment, ne le sont pas; ce n'est plus l'évidence, mais la véracité divine; deux criterium dont le premier précède nécessairement le second, et dont celui-ci ne vient qu'à la suite et qu'au défaut de celui-là; qui, par conséquent, dans leurs rapports, ne sont pas en combat, mais en concours l'un avec l'autre; qui ne sont pas non plus, comme on l'a supposé en reprochant le cercle à Descartes, le premier la preuve du second, et le second la preuve du premier; mais dont le premier, celui de l'évidence, est le seul qui prouve en principe, puisque la véracité divine elle-même n'est admissible que comme évidente; aussi Descartes dit-il que nous ne pouvons rien savoir *certainement*, si nous *ne connoissons premièrement que Dieu existe :* or, pour connaître premièrement, que faut-il? l'évidence. Et Descartes dit encore (*Lettre à Clerselier*, tome IV, page 157): « C'est avec une très-grande utilité qu'on commence à s'assurer de l'existence de Dieu, et ensuite de toutes les autres créatures, par la considération *de sa propre existence :* » et encore ceci (*Réponses aux premières objections*, tome II, page 29): « Mon argument a été tel : ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature ou à l'essence d'une chose, peut être, dit-on, affirmé avec vérité de cette chose; or, après que nous avons soigneusement recherché ce que c'est que Dieu, nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à sa nature qu'il existe; donc alors.....; » et vingt passages analogues pourraient être cités; il peut donc bien conclure par ces termes de la cinquième *Méditation :* « Au reste, de quelque argument ou preuve

dont je me serve, il faut toujours en revenir là : qu'il n'y a que les choses que je conçois clairement et distinctement qui aient la force de me persuader entièrement [1]. »

Ainsi, en principe, Descartes n'admet pas deux

[1] Je ne puis négliger, comme preuves à l'appui de cette conclusion, les passages suivants :

« Je suis toujours demeuré ferme en la résolution que j'avois prise de ne supposer aucun autre principe que celui dont je viens de me *servir pour démontrer l'existence* de Dieu et de l'âme. » (*Méth.* Ve partie, § 1.)

« . . . . . Nous *supposons qu'il n'y ait point de Dieu*, ni de ciel, ni de terre, et que nous n'avons point de corps, mais nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses. . . . » (*Principes*, Ire partie, § 7.)

« . . . . . Cette idée (celle de Dieu) étant fort claire et fort distincte, et contenant en soi plus de réalité objective qu'aucune autre, il n'y en a point qui soit plus vraie. . . . . » (IIIe *Médit.*, § 17.)

« Lorsque peu après elle fait une revue sur les diverses idées ou notions qui sont en soi, et qu'elle y trouve celle d'un être tout connoissant, tout-puissant et extrêmement parfait, elle juge facilement par *ce qu'elle aperçoit en cette idée, que Dieu qui est cet être tout parfait est ou existe* . . . . . » (*Principes*, Ire partie, § 14.)

Quoique Spinoza, dans ses *Principes de la philosophie de Descartes*, n'accepte pas, mais seulement expose ces principes, il est cependant bon à consulter sur la manière dont il les entend. Or, voici comment il s'explique sur le point même qui nous occupe : « Verum, antequam hic « finem faciam, iis satisfaciendum videtur, qui sic argumentantur : Cum « Deum existere nobis per se non innotescat, de nulla re videmur posse « unquam esse certi ; nec Deum existere unquam nobis innotescere po- « terit. Nam ex incertis præmissis (omnia enim incerta esse diximus, « quandiu nostram originem ignoramus) nihil certi concludi potest.

« Hanc difficultatem ut amoveat Cartesius, respondet hoc pacto. Ex « eo, quod nondum sciamus, an forte originis nostræ auctor nos tales « creaverit ut fallamur, etiam in iis quæ nobis vel evidentissima ap- « parent ; dubitare nequaquam possumus de iis quæ clare et distincte « per se, vel per ratiocinationem, quandiu ad illam attendimus, intelli- « gimus ; sed tantum de iis quæ ante hæc demonstravimus vera esse, « quorum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad « rationes, ex quibus ea deduximus, quarumque adeo sumus obliti. Qua- « propter, quamvis Deum existere, non per se sed tantum per aliud in- « notescere possit, poterimus tamen ad certam Dei cognitionem per- « venire, dummodo ad omnes, ex quibus illam concludimus, præmissas « accuratissime attendamus. » (Vid. *Princ.*, Ire partie, art. 13, et *Resp. ad sec. Obj.*, num. III et in fin. *Meditat. V.* — *Princip. philosoph. Cartes.*, p. 7. — Voir aussi p. 6, 31 et 32.)

De ce passage rapproché de ceux qui viennent d'être indiqués et qui sont dans le même sens, il suit clairement que Spinoza entend la doctrine de Descartes sur le criterium, exactement de la même manière qu'elle est interprétée ici, et qu'au lieu d'y voir la véracité divine et

criterium ; il n'en admet qu'un : celui qui est lui-même le criterium de l'autre, et qu'on appelle *l'évidence ;* quant à la véracité divine, il ne la considère réellement que comme un moyen ultérieur, secondaire et supplémentaire de juger de la vérité des choses qui ne sont pas claires, et qui cependant ne sont pas fausses.

Un mot maintenant sur ce moyen et l'emploi qu'il en propose. Il veut qu'il soit mis en usage, toutes les fois qu'une conclusion ne se représente pas à l'esprit avec cette suite des raisons qui en constituaient la démonstration, et ne reparaît que comme une opinion probable sans doute, mais non prouvée ; toutes les fois qu'en présence d'une vérité que nous nous rappelons, nous disons : j'y crois, mais si j'ai su, je ne sais plus maintenant pourquoi : il semble à Descartes qu'il n'y ait que Dieu qui, par la véracité qui lui est propre, puisse être encore pour nous une garantie de certitude.

Mais d'abord, en fait, quand il nous arrive d'avoir des croyances de ce genre, nous ne songeons guère d'ordinaire à ce moyen tout cartésien d'en estimer la valeur ; nous ne recourons pas pour si peu à la divine Providence ; mais nous nous adressons à notre mémoire, et si, sans nous rappeler le raisonnement lui-même, elle nous rappelle une proposition comme le résultat d'un raisonnement ; si, sans nous rendre

l'évidence de conscience admises à la fois et contradictoirement comme deux raisons premières de croire, il n'y voit l'une que comme le supplément et l'auxiliaire de l'autre, ce qui fait qu'elles peuvent convenir et se concilier entre elles, ainsi il dit : « Ut denique de iis, quæ in « dubium revocaverat, certus redderetur, omnemque dubium tolleret, « *pergit* inquirere in naturam entis perfectissimi et an tale existat. » Il reconnaît donc que Descartes en recourant à Dieu ne cherche pas un criterium qui s'oppose, mais qui s'adjoigne à celui qu'il établit en première ligne, pour le suppléer ou le compléter.

l'évidence qui nous a d'abord frappés, elle nous rend du moins l'impression que nous a laissée cette évidence; si, au défaut d'une démonstration explicite et présente, nous sommes sûrs d'une démonstration implicite et passée, nous ne demandons pas autre chose, et nous affirmons comme nous avons affirmé, quoique ce ne soit pas *de visu;* nous avons une certitude qui, en résumé il est vrai, et sans développement de motifs, est la reproduction d'une première et très-claire certitude dont elle a la légitimité. C'est donc toujours, en dernière analyse, à l'évidence que nous faisons appel, à l'évidence que nous nous fions; et, présente ou rappelée, c'est toujours elle qui est la règle de tous nos jugements; Descartes, au fond, le pense ainsi, c'est l'esprit même de sa philosophie; mais par une trop vive préoccupation pour les intérêts de l'intelligence, qu'il veut à tout prix sauver du doute, fût-ce même à l'aide d'une subtilité, il lui cherche des sûretés, là même où il n'y en a pas, et telles qu'elle ne les réclame pas.

Ensuite, en droit, et toujours quant au cas dont il s'agit, il y aurait certainement un meilleur moyen de confirmer une conclusion, que de recourir, comme il le veut, à la véracité divine; ce serait, puisque cette conclusion nous est venue d'un principe, de l'y ramener en recherchant les rapports qui l'y rattachent, de retrouver ainsi à la trace toute cette évidence déduite, dont l'évidence d'intuition est le point de départ et comme le foyer; ce serait de refaire le raisonnement, comme d'abord on l'a fait, et de renouveler avec la démonstration l'effet même de la démonstration. Raisonner alors vaudrait beaucoup mieux, pour avoir la certitude, que d'invoquer le té-

moignage de Dieu : il faudrait du moins, pour que de ces deux voies on choisît celle-ci, que celle-là fût impossible ; alors sans doute par nécessité on pourrait en appeler à Dieu ; mais c'est là un expédient auquel il faut rarement recourir ; car en matière de logique comme en matière de drame, il ne faut pas trop faire intervenir Dieu ; c'est la seule manière d'en bien user. Le second criterium que propose Descartes n'est donc pas au fond contradictoire au premier ; mais il est en lui-même assez peu utile.

Et il paraît surtout tel, quand on le considère dans les applications qu'il en essaye, comme par exemple quand il s'agit du monde. Quelle nécessité, en effet, avons-nous logiquement de croire en Dieu et à sa véracité, pour croire à la vérité de l'existence du monde ! n'est-elle pas évidente, tout autant que la nôtre propre ; ne l'est-elle pas immédiatement, ou, s'il y a quelque milieu, n'est-il pas tellement simple qu'il nous échappe en quelque sorte et n'oppose à notre perception ni délai ni nuage. De même encore quand il s'agit des vérités géométriques ; si, lorsque nous les concevons, nous y croyons fermement, n'est-ce pas parce qu'elles sont si claires, d'intuition ou par déduction, qu'elles ne sauraient être pour nous l'objet d'aucun doute, et, pour nous les assurer, faut-il que nous disions avec le poëte :

(Que) sa parole est stable et ne trompe jamais[1] ?

non ; notre raison de croire alors est comme toujours

[1] *Athalie*, act. I, sc. 1.

l'évidence, et tant que nous avons cette raison nous n'en cherchons aucune autre : elle nous suffit pleinement. Le criterium de la véracité divine, ajouté par Descartes à celui de l'évidence, ne le complète donc ni ne le supplée; il le surcharge plutôt. Mais s'il lui est inutile, il ne lui est pas contradictoire. Je crois l'avoir démontré par une bonne interprétation de la pensée de l'auteur.

Cependant restent toujours les textes assez précis qui ont donné lieu à l'objection de Gassendi et de Mersenne. Comment les expliquer? de la même manière à peu près que ceux dans lesquels Descartes a exprimé son premier principe de philosophie : *je pense, donc je suis,* dit-il à ce sujet, et il ne croit énoncer qu'une vérité d'intuition que lui donne la raison mais non le raisonnement; on le voit à la façon dont il la propose et la qualifie : c'est un premier principe, à ses yeux, ce n'est donc pas une déduction, « Remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis,* étoit si ferme et si assurée, que toutes les extravagantes suppositions des sceptiques n'étoient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvois la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchois; » (*Méthode,* IVe partie, § 1er) et cependant la forme paraît accuser un raisonnement; Descartes d'ailleurs dit lui-même : « Nous ne saurions nous empêcher de croire que cette *conclusion : je pense, donc je suis,* ne soit vraie.... » (*Principes,* § 7. — Voir aussi IIe *Méditation,* § 3.) Or, il n'en fallait pas davantage pour donner à ces expressions l'apparence d'un enthymème; le *donc* semblait ne laisser à cet égard aucun doute et justifier l'objection de Gassendi et

des autres. Descartes répondait cependant et répondait sagement qu'au fond il ne raisonnait pas, qu'il affirmait simplement, et que s'il avait contre lui la lettre et les termes de sa maxime, le sens et l'esprit n'en pouvaient être douteux.

C'est un semblable embarras que lui donnent les textes dont nous venons de parler; ils fournissent un prétexte, en apparence assez plausible, de le mettre logiquement en contradiction avec lui-même. C'est là sa faute, si l'on veut; faute de langage plus que de pensée, et dont, autant qu'il le peut, quand il s'y trouve provoqué, il se défend et se lave; il ne faut donc pas trop la condamner, il faut plutôt l'excuser, et pour l'excuser la bien comprendre. Or, elle a sa raison et sa justification dans la disposition d'esprit où se trouve Descartes quand il se met à philosopher. Il est en philosophant à l'état d'inventeur; il ne fait pas, il ne peut pas faire en proposant ses idées, comme si, les empruntant, il n'avait qu'à les développer; ses idées sont à lui, il ne les reçoit de personne; il les crée par sa propre force : voilà son avantage mais aussi sa faiblesse; car en même temps qu'il tire tout de lui-même, avec cette verve et cette nouveauté qui le distinguent entre tous, il a quelque peine à tout mettre dans le meilleur et le plus juste ordre; mettre tout dans un tel ordre n'est pas l'affaire d'un jour; à Dieu seul il appartient de faire d'un coup son œuvre, et de la faire parfaite. Descartes crée avec puissance, mais non pas toujours avec cet achèvement qui ne laisse rien à désirer. D'inévitables défauts échappent à son esprit, toujours plus occupé à pénétrer en avant qu'à revenir sur ses pas, et à trouver qu'à revoir. De là

ces explications parfois insuffisantes, ces apparentes contradictions, ces obscurités et ces incertitudes qu'on rencontre dans ses ouvrages. Aussi, voyez comme dans la polémique, c'est-à-dire au second moment de sa conception philosophique et après qu'il a eu le temps, comme on dit, de la réflexion, forcé qu'il y est par ces objections dont on le presse de toutes parts, il corrige, rectifie, éclaircit ou affermit les points contestés; comment il reprend et retouche celles de ses propositions qu'on attaque; comment, selon le besoin, il les restreint ou les étend, les défend ou les abandonne, et en tout les améliore. Si donc, en étudiant la manière de Descartes, on a soin de remarquer que presque en toute chose il est habituellement à l'état d'inventeur, on sera mieux disposé à comprendre et à expliquer les imperfections qu'on lui reconnaît; on entrera mieux dans sa pensée, on la prendra en meilleure part. Aussi, quand, au sujet du criterium de la vérité, sur lequel au fond il y a chez lui sinon contradiction du moins variation, on se demande ce qui l'a fait ainsi hésiter et changer, on peut, ce me semble, conjecturer que, dans sa vive préoccupation pour l'objet de ses recherches, il n'a pas assez distingué l'ordre psychologique de l'ordre ontologique, et que, passant de l'un à l'autre sans trop s'en apercevoir, il n'a pas évité une certaine confusion. En effet, ce qui se dit bien de l'ordre ontologique, à savoir que Dieu, principe de tout ce qui est, l'est par là même de la vérité et de l'évidence qui la manifeste, ne se dit pas également bien de l'ordre psychologique, dans lequel, ce qui est d'abord est non pas Dieu, l'être en soi, mais l'évidence et la vérité, et puis Dieu comme vérité. Or,

Descartes, faute de bien distinguer entre eux ces deux ordres ou du moins d'en bien marquer la différence dans son langage, a paru se contredire en soutenant à la fois que le criterium de la vérité est, d'une part l'évidence, et de l'autre la perfection et la véracité divine. Au fond, il ne se contredit pas, mais c'est à la condition d'une distinction qu'il ne fait ou ne marque pas assez, et qui consiste à montrer que si, au sens de l'ontologie, Dieu est la raison de la vérité, à celui de la psychologie, cette raison est l'évidence; plus simplement, que si *en soi* il y a d'abord Dieu ou l'être, et puis par l'être la vérité et ce qui la rend intelligible; *pour nous*, il y a d'abord la vérité et son intelligibilité, et puis Dieu ou l'être qui en est le principe. En sorte que nous ne commençons pas dans le développement de la connaissance par voir Dieu et y croire, nous ne commençons pas par Dieu, mais par ce qui nous vient de Dieu, et le premier indice de vérité qui se présente à notre esprit n'est pas la véracité divine, mais l'évidence d'intuition. Entendue de cette façon, l'opinion de Descartes a quelque chose de plus plausible; et on peut soutenir avec lui, d'une part, que c'est par Dieu et sa véracité que paraît la vérité, de l'autre que c'est par l'évidence et la vérité que paraît Dieu avec ses perfections : l'une et l'autre proposition sont également admissibles, mais non pas dans le même sens; car la première n'est vraie qu'au point de vue de l'ontologie, et la seconde, au contraire, à celui de la psychologie; elles seraient plus claires toutes deux, si, pour écarter tout malentendu, elles étaient traduites en ces termes : dans l'ordre de l'être c'est Dieu qui fait qu'il y a vérité; dans l'ordre du paraître c'est l'évidence. Ainsi, en résumé, Descartes ne

reconnaît bien pour criterium supérieur que l'évidence; celui de la véracité divine, qu'il lui adjoint, ne vient qu'après et pour des choses qui ne sont pas évidentes.

L'esprit de la philosophie de Descartes est, nous l'avons d'abord montré, non pas le doute mais l'affirmation; c'est l'affirmation par suite et en vue de l'évidence, considérée comme le criterium souverain de la vérité, nous venons également de l'établir, mais c'est en outre l'affirmation d'après certaines règles en rapport avec l'évidence; voilà ce que nous avons maintenant à expliquer. Ces règles, Descartes les veut très-générales : « Je n'en ferois pas grand cas, dit-il, si elles ne servoient qu'à résoudre certains problèmes dont les calculateurs et les géomètres amusent leurs loisirs; aussi, quoique je parle souvent, dans ce traité (*Règles pour la direction de l'esprit*) de figures et de nombres, parce qu'il n'est aucune science à laquelle on puisse emprunter des exemples plus évidents, celui qui suivra attentivement ma pensée verra que je n'embrasse ici rien moins que les mathématiques ordinaires; mais que j'expose une autre méthode dont elles sont plus l'enveloppe que le fond. En effet, elle doit contenir les premiers rudiments de la connoissance humaine, et aider à faire sortir de tout sujet les vérités qu'il renferme. » Et ailleurs (*Recherche de la vérité par les lumières naturelles*), Descartes dit encore : « Vous n'entendez pas ma pensée; j'ai fait des découvertes pour exercer ma méthode; si elles valent quelque chose, concluez que ma méthode vaut quelque

chose, et appliquez-la de nouveau où vous voudrez, mathématiques ou physique, peu importe. » Mais ces mêmes règles doivent en outre être, selon lui, simples et peu nombreuses; « car, comme la multitude des lois fournit souvent des excuses aux vices, en sorte qu'un État est bien mieux gouverné lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont étroitement observées; ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes, dont la logique est composée, on auroit assez des quatre suivantes, pourvu qu'on prît la résolution de ne manquer pas une fois à les observer. » (*Discours de la méthode.*)

Quelles sont, d'après ces caractères, les règles qu'il propose? Bien qu'elles soient si connues, qu'elles sont dans toutes les mémoires, je ne crois pas moins devoir les rapporter, parce que, dans les simples paroles qui les expriment, il y a en germe, toute une révolution philosophique. La première est celle-ci : ne recevoir aucune chose pour vraie qu'on ne la connaisse évidemment être telle; la deuxième consiste à diviser chacune des difficultés qu'on examine, en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les mieux résoudre; la troisième, à conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés, en supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent pas naturellement les uns les autres; la quatrième, à faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, qu'on soit assuré de ne rien omettre. Tels sont les quatre préceptes auxquels Descartes se réduit dans son *Discours sur*

la méthode : si plus tard, dans un autre traité (*Règles pour la direction de l'esprit*), il y en ajoute d'autres, c'est seulement comme développement ou application de ceux-là. Nous pouvons donc nous borner à les expliquer en eux-mêmes; ce sera indirectement expliquer tous les autres. Quel en est donc le sens? avant tout, c'est que pour admettre et affirmer la vérité, il faut la voir en toute lumière; parce qu'autrement, elle pourrait n'être pas la vérité, mais une illusion, un mensonge, une vaine et trompeuse apparence; en matière de vérité, il n'y a de possession que par la perception, de possession légitime que par la claire perception. Où manque la clarté manque par là même la science. L'évidence, voilà donc le but qu'on doit se proposer en pensant, et ce but, on l'atteint parfois d'un coup, et par une simple intuition. Mais parfois aussi, et le plus souvent, on n'y parvient qu'au moyen d'une suite d'opérations qui y conduisent par degrés; et cela tient alors à ce que les objets qui s'offrent à nos recherches sont multiples, composés et obscurs par là même. Il s'agit donc de les éclairer en les considérant sous leurs différentes faces, d'une manière distincte, régulière et complète. Y tout voir nettement et par ordre, y tout examiner pour y tout comprendre, et parvenir ainsi, autant que possible, à une connaissance exacte, étendue et profonde tout ensemble : tel est le travail auquel on doit se livrer. Or, c'est précisément ce travail qu'indiquent et prescrivent les trois derniers préceptes de Descartes. Ainsi, il a embrassé dans « ce petit nombre de règles certaines et familières qui, suivies rigoureusement, empêchent qu'on ne prenne le vrai

pour le faux, » (*Règles pour la direction de l'esprit*) tout ce qui à ses yeux constitue la méthode. En effet, il dit que, « si la méthode montre nettement comment il faut se servir de l'intuition, et comment la déduction doit s'opérer pour nous conduire à la science de toute chose, elle sera complète et rien ne lui manquera, puisqu'il n'y a de science que par l'intuition et la déduction[1]. » (*Règles pour la direction de l'esprit.*) C'est pourquoi il faut bien l'entendre, et j'insiste à dessein sur cette remarque, parce que je crains qu'à cet égard on ne soit tombé dans quelque méprise, cette méthode, telle qu'il la propose, n'a rien que de très-général, et elle n'est pas, comme on pourrait le supposer, tel ou tel procédé particulier; elle n'est pas plus celui du raisonnement que celui de l'observation; elle n'est ni l'un ni l'autre exclusivement, mais elle est à l'un et à l'autre, elle les comprend tous deux, ou plutôt les domine; elle est, quelque usage qu'on veuille faire de la raison, la conduite à tenir pour bien voir ce qu'on veut voir. Soit donc que par l'induction on s'élève aux principes, soit que par la déduction on poursuive les conséquences, il faut toujours n'admettre pour vrai que ce qui est évident; et afin de s'assurer constamment l'évidence, il faut ne rien confondre, ne rien supposer et ne rien omettre. Il n'y a certes pas de méthode moins exclusive et plus large; elle n'est pas moins dans sa généralité que le moyen de saisir

[1] Il parle dans le même sens, lorsque, dans la préface des *Principes*, il dit : « Que le plus haut degré de sagesse consiste à chercher les causes premières et les vrais principes, dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir ; et que cette sagesse, il s'est efforcé d'y parvenir en satisfaisant à cette double condition : rendre ses principes très-clairs et les faire tels qu'on en pût déduire toutes les autres choses. »

en elles-mêmes et dans leurs rapports, sans addition ni omission, sans hypothèse d'aucune sorte, les choses que l'on veut connaître[1].

Telle est, en théorie du moins, la méthode de Descartes. En a-t-il une autre dans la pratique? Rien n'est moins vraisemblable; car c'est un esprit trop bien fait pour qu'on puisse supposer que ses actes en philosophie, je veux dire son système, démentent ses maximes, et que ses exemples contrarient ce qu'il enseigne dans ses préceptes.

Il n'y a d'ailleurs qu'à le voir à l'œuvre pour reconnaître comment chez lui le conseil naît de l'expérience, et l'art de penser de l'usage même de la pensée. Non pas qu'à comparer ce qu'il fait avec ce qu'il recommande, il y ait toujours exacte et parfaite conséquence; il a ses fautes contre ce qu'il prescrit, il en a même d'assez graves; mais ces fautes, il ne les veut pas, ne les voit pas, n'y croit pas, et, dans son dessein, sa doctrine est de tous points conforme à ses règles. Ainsi, même lorsqu'il pèche, il est encore d'intention fidèle aux lois qu'il se trace. C'est pourquoi, si avant tout la méthode telle qu'il la conçoit consiste à rechercher la vérité, quelque moyen qu'on y emploie d'ailleurs, avec rigueur et liberté, sa philosophie, image ou, pour mieux dire, modèle de cette méthode, est principalement un travail d'indépendance et de raison, en général heureux, et faible seulement par accident.

Ne divisons pas par conséquent en lui le logicien et

[1] Ce dessein, assez clair en lui-même, a déjà été exprimé plus haut dans les paroles de Descartes que j'ai citées; il l'est également dans celles-ci : il lui fallut chercher une méthode, qui comprît les avantages des trois autres (le syllogisme, l'analyse des anciens et l'algèbre des modernes) et fût exempte de leurs défauts.

le métaphysicien, et unissons-les plutôt pour mieux comprendre l'un par l'autre. Aussi ne saurais-je partager cette opinion que, dans la pratique, sa méthode est géométrique : elle ne l'est pas plus que dans la théorie. Sans doute Descartes est géomètre, mais il l'est en géométrie; il ne l'est pas en psychologie : là il est observateur, historien, presque biographe. Je le montrerai mieux quand sous ce rapport je le comparerai à Spinoza, et que j'opposerai entre elles leurs deux manières de philosopher; mais d'avance, je puis bien dire que là où il traite de l'âme, dans le *Discours* et les *Méditations* en particulier, sa marche n'a rien de celle du géomètre; ainsi il ne commence pas par mettre en avant des axiomes et des définitions, pour passer ensuite à des propositions, et y joindre les corollaires et les scolies qui s'y rattachent; non, comme alors il ne raisonne pas, mais expérimente et observe, en rendant compte de ce qu'il voit, il ne prouve pas précisément, mais il expose, analyse, quelquefois même il raconte, et ses paroles nous offrent alors moins des démonstrations que des mémoires de son esprit à l'usage du nôtre, pour nous apprendre à nous mieux connaître. Il ne faudrait pas m'opposer, pour combattre mon sentiment, ce résumé des *Méditations* qui est, il est vrai, présenté sous forme géométrique; car ce n'est pas là sa pensée dans son premier et pur jet; c'est un arrangement après coup, une mise en œuvre artificielle qui la déguise au lieu de la peindre, et lui prête un faux air; travail de commande en quelque sorte, et qu'il ne fit tel que sur les instances et pour le plaisir d'Arnauld, qui le lui avait, j'ose le dire, malheureusement demandé. Là n'est pas certainement

la vraie forme de sa méthode ; mais elle est dans ses écrits d'un tout autre caractère, qui nous laissent voir son esprit marchant et se développant selon son mouvement naturel ; et là incontestablement cette forme est l'analyse et la description psychologique.

Ainsi Descartes est ce qu'il doit être selon les matières qu'il traite ; il n'a rien d'exclusif, et surtout quoi qu'il fasse, géométrie ou métaphysique, fidèle à ses maximes, et appliquant avec conscience ce procédé supérieur, qui est proprement sa méthode, il tend toujours et parvient le plus souvent à la clarté par la précision, l'ordre et l'étendue des recherches.

Voilà ce que j'avais, au moins en ce chapitre, à dire sur l'esprit et la direction de la philosophie de Descartes.

Passons maintenant à cette philosophie elle-même, aux théories dont elle se compose, et prenons-les successivement dans l'ordre selon lequel elles se présentent et s'enchaînent.

CHAPITRE III.

THÉORIE DE L'AME EN ELLE-MÊME.

Y a-t-il de la vérité ? A quel signe la reconnaître ? Par quels moyens l'atteindre ? telles sont les questions que Descartes s'est d'abord proposées, et qu'il a commencé par résoudre.

Maintenant ce sont des questions touchant l'âme

et ses facultés qu'il va aborder et traiter; et avant toutes les autres celle-ci : L'âme est-elle?

Vous savez sa réponse, vous connaissez son affirmation, et la raison de son affirmation : *Cogito, ergo sum :* l'âme est, puisqu'elle pense, et qu'il est évident qu'elle pense; la voir penser, c'est la voir être, parce que c'est la voir être d'une certaine manière : tel est bien le sens du *cogito*. Cependant Descartes, dans une de ses lettres adressée, je crois, à Arnauld, s'exprime ainsi : «Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin[1], auquel mon : *Je pense, donc je suis*, a quelque rapport; je l'ai été lire aujourd'hui dans la bibliothèque de cette ville, et je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre existence, au lieu que je m'en sers pour prouver que ce moi est immatériel.» (T. IV, p. 310.)

J'en demande bien pardon à Descartes, mais ce commentaire de sa pensée ne me paraît pas parfaitement conforme au texte, et il ne faut que se rappeler de quelle manière il arrive d'abord au *cogito* pour se convaincre qu'il en présente ici une interprétation inexacte. En effet, que fait-il? il doute; il doute de tout, si ce n'est de son doute; il ne doute donc pas de la chose qui doute, qui pense, par conséquent. Voilà donc pour lui une première existence assurée, c'est celle de son moi reconnu comme pensant; et il est à cet égard du même sentiment que saint Augustin. J'ajoute que saint Augustin, dans le passage dont il s'agit, et que je rapporterai ailleurs, parce qu'il y aura mieux sa place,

[1] Je citerai ce passage en traitant d'Arnauld.

après avoir établi l'existence de l'âme, en démontre aussi et de la même manière que Descartes l'immatérialité et la simplicité. J'engage même le lecteur à faire le rapprochement entre ce passage de saint Augustin et les passages analogues de Descartes, et il lui sera impossible de n'être pas frappé de l'analogie à la fois de méthode et d'expression qui existe entre les deux auteurs; d'autant que, comme on vient de le voir, il ne paraît pas que celui-ci ait eu connaissance de celui-là.

Du reste, quant à la question de savoir si cette forme d'affirmation, *cogito, ergo sum*, est un argument ou non, elle n'en est et n'en peut plus être une, d'après les explications mêmes de Descartes et de ses plus fidèles interprètes; je citerai Spinoza, en particulier, qui, dans ses *Principes métaphysiques* est, à cet égard, très-net. On peut, au surplus sur ce point, consulter pour plus de lumières, l'excellent *Mémoire* de M. Cousin.

L'âme est donc, mais qu'est-elle? on le sait déjà implicitement : elle est une chose qui pense. Mais qu'est-ce qu'une chose qui pense? c'est ce qu'il s'agit d'expliquer avec plus de précision. Voici comment le fait Descartes :

« Je l'ai dit (tels sont ses termes dans la *II*e *Méditation*), je suis une chose qui pense, mais quoi davantage? j'exciterois en vain mon imagination pour voir si je suis quelque chose de plus. . . . . Mais qu'est-ce qu'une chose qui pense? une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent... » (P. 104.)

« Par le nom de pensée, dit-il encore en un autre

endroit, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes, et en avons une connoissance intérieure; ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées. Mais j'ai ajouté *immédiatement*, pour exclure les choses qui suivent et dépendent de nos pensées; par exemple le mouvement volontaire a bien à la vérité la volonté pour principe, mais lui-même n'est pas une pensée. Ainsi, se promener n'est pas une pensée, mais bien le sentiment que l'on a qu'on se promène. » (*Rép. aux deux. obj.*, t. II, p. 74.)

Descartes s'exprime encore ailleurs dans le même sens et presque dans les mêmes termes. (*Principes*, Ire part., t. I, p. 231.)

Ses explications sur ce point sont donc d'un ouvrage à l'autre parfaitement conséquentes, parfaitement identiques. Mais dans leur accord et leur convenance, sont-elles suffisamment claires et disent-elles tout ce qu'elles doivent dire? Je n'hésite pas à l'affirmer, et si le mot *pensée*, qui en est le fond, a peut-être au premier abord l'inconvénient de signifier plutôt une fonction particulière de l'âme, celle qui consiste à connaître, que sa nature générale, il n'est pas moins évident par la manière dont Descartes l'emploie et le définit, que la pensée, selon lui, est tout ce qui se passe dans l'âme. Par conséquent qu'est-ce que la pensée, selon la manière précise dont il l'entend? c'est quelque chose de commun à l'intelligence, à l'amour, à la liberté et à la volonté. Or, qu'ont de commun ces différentes facultés? ceci, qu'elles sont accompagnées, dans la production de leurs actes, d'une connaissance immé-

diate et intérieure qui nous les montre comme nôtres, qui nous les rapporte à nous-mêmes, qui est le sentiment du moi, ou le moi se sentant dans l'exercice et la manifestation de ses diverses puissances. Le moi, ou ce qui se sent soi-même dans certains faits déterminés, voilà au juste ce qu'est la pensée dans la doctrine de Descartes; en sorte que, selon cette doctrine, l'âme, qui est une chose qui pense, est aussi une chose qui est moi; et par suite tout ce dont on ne peut dire *moi* n'est pas de l'âme; tout ce dont on le peut dire l'est au contaire. Étendez ou resserrez autant que vous le voudrez la sphère de ce qui rentre par la prise de la conscience dans le domaine du moi; vous le pouvez, à la condition, bien entendu, de rester toujours dans les limites du vrai; mais si large ou si étroite que vous tentiez de la faire, il restera toujours constant qu'à l'âme seule appartient ce qui est empreint du caractère du moi.

Rien n'est à l'âme que par la pensée, et la pensée c'est le moi. Mais le moi, lui-même, qu'est-il? Quoique Descartes n'ait peut-être pas autant approfondi cette question qu'il eût été nécessaire, il ne l'a cependant pas laissée sans lumière. Ainsi (*VIe Médit.*, t. I, p. 173) il dit : « Je ne puis distinguer en moi aucune partie, et je conçois fort clairement que je suis une chose absolument une et entière. . . . . Les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, ne peuvent non plus être dites proprement des parties; car c'est le même esprit qui s'emploie à vouloir, sentir et concevoir. » Dans une lettre à Le Roy il dit encore : « L'âme de l'homme n'est pas triple,... et il est contraire à toute bonne logique de con-

cevoir l'âme comme un genre dont la raison, la force végétative, et la force motrice des esprits seroient des espèces.... Il n'y a qu'une seule âme dans l'homme. » De ces passages il suit clairement que, selon l'opinion de Descartes, le fond du moi est l'unité : il n'y aurait qu'à développer la preuve qu'il en indique, pour mettre en parfaite évidence ce nouveau point de vue de sa doctrine touchant l'âme. Il satisfait donc encore au sujet de l'unité. Mais il n'en est pas tout à fait de même en ce qui regarde la substance, et surtout l'activité et la vie dans la substance. En effet, si en général il parle de l'âme comme d'une substance, et paraît bien véritablement l'admettre comme telle ; si en deux endroits particulièrement, d'abord dans son *Examen du placard de Henri Le Roy,* et ensuite dans les *Principes*, §§ 51 et 52, il explique comment il entend qu'elle est une substance et non un mode ; cependant il dit aussi qu'elle est *créée à chaque instant derechef ;* que pour elle, la conservation n'est qu'une création continuelle, et il propose à cet égard toute une suite de vues que nous aurons plus tard à examiner ; il dit au lieu même (dans les *Principes*) que je viens de citer, que « lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. » Or, on sait, et je montrerai à l'occasion, quelles conséquences ont tirées avec plus ou moins de force d'une telle opinion certains disciples de Descartes, Clauberg et Geulincx par exemple, mais surtout Spinoza, qui ne fléchit ni ne s'arrête dans ses déductions. Pour eux l'âme n'est qu'un acte ou qu'un mode de Dieu, et il n'y a réellement qu'une

substance, que la substance divine. Il y a donc là une de ces fâcheuses semences, dont parle quelque part Leibnitz, qui, échappées de la main de Descartes, à son insu et contre son dessein, ont ensuite, cultivées par d'autres, produit de tristes et mauvais fruits. Voilà pour la substance; quant à l'activité, outre qu'il est difficile que l'être, dont la condition est d'être à chaque instant créé et constitué derechef, la possède véritablement, nous verrons que Descartes en l'accordant à l'âme, la limite tellement, que c'est presque comme s'il la réduisait à rien, et qu'en tout il est loin de reconnaître, comme Leibnitz, l'âme pour une force substantielle, dont la vie même est l'essence. Aussi voyez encore ce que, sous ce rapport, sa doctrine deviendra chez ses disciples, et chez Malebranche surtout, pour lequel l'âme n'est guère qu'une cause passive et occasionnelle.

L'idée de la substantialité et de l'activité de l'âme sont le côté faible de la psychologie de Descartes; il n'en est pas de même de celle de l'immatérialité.

En effet, après avoir reconnu dans l'âme la pensée et l'unité, il s'en sert heureusement pour la distinguer du corps. Cette chose qui pense, ou, pour mieux dire encore, qui se pense, *cogito*, qui se voit elle-même connaître, aimer, vouloir, se voit telle, sans le corps, avant le corps, autrement que le corps; elle ne se confond donc pas avec le corps, elle perçoit en elle une chose, et dans le corps une autre; elle dit : *moi* et *lui*; il y a donc lieu d'admettre deux natures là où se trouvent deux essences. Car c'est un principe de Descartes qu'il faut juger des substances par leurs attributs, et surtout par leur attri-

but principal et essentiel (*Principes*, §§ 52 et 53); car, dit-il, « tant qu'il s'agit d'attributs qui constituent l'essence de quelques substances, il ne sauroit y avoir entre eux de plus grande opposition que d'être divers; et lorsqu'on confesse que l'un est différent de l'autre, c'est de même que si l'on disoit que l'un n'est pas l'autre. » (*Examen du placard de Henri Le Roy.*) Or, l'essence de l'âme qui est de penser ou de se penser, est, ainsi que je viens de le remarquer, distincte de celle du corps, elle est donc autre, et la subtance qu'elle caractérise n'est pas la substance matérielle. Reste à démontrer qu'en effet l'essence de l'âme n'est pas celle du corps, ou que l'âme se conçoit avant le corps, sans le corps, et d'une autre manière que le corps. En effet, d'abord, lorsqu'elle doute de tout, excepté de son doute, c'est-à-dire de sa pensée, c'est-à-dire encore d'elle-même, elle se voit et ne voit pas le corps; elle n'est donc pas par là même le corps. « J'ai écrit en quelque endroit (*Méthode*, IVe part., n° 2, et *IIe Méditation*, n° 3), dit Descartes, que nous ne pouvions nous-mêmes douter de l'existence de notre esprit, parce que, de cela seul que nous doutons, il suit nécessairement que notre esprit existe, mais que dans ce temps-là même nous pourrions douter qu'il y eût aucun corps au monde; d'où j'ai inféré et démontré que nous concevions clairement notre esprit comme une chose existante ou comme une substance, encore que nous ne conçussions aucun corps comme existant, ou même que nous ne sussions qu'il y en eût aucun dans le monde; d'où il suit que la notion de l'esprit ne contient rien en soi qui appartienne en aucune façon à la notion du corps. » (*Examen du*

placard de Henri Le Roy). Descartes dit encore dans une lettre : « Il est, ce me semble, fort clair que l'idée d'une substance qui pense est complète en cette façon, que je n'ai aucune idée en mon esprit qui la précède. » Ces deux passages suffisent pour bien établir sur ce point sa constante opinion : l'âme, selon lui, n'est pas le corps, parce qu'elle se conçoit avant. Elle ne l'est pas non plus parce qu'elle se conçoit sans le corps, ou à l'exclusion du corps; et Descartes explique bien comment nous pouvons nous penser nous-mêmes, et voir intérieurement toutes nos diverses opérations sans y mêler l'idée du corps. Dans une de ses *Lettres*, en particulier, il s'exprime ainsi : « L'idée que j'ai de mon âme me la représente comme une substance qui peut exister, encore que tout ce qui appartient au corps en soit exclu; d'où je forme un argument positif et concluant, qu'elle peut exister sans le corps, et cette exclusion de l'extension se voit fort clairement en la nature de l'âme, de ce qu'on ne peut concevoir la moitié d'une chose qui pense. » (*Lettre XLVIII.*) Enfin, l'âme se conçoit autrement que le corps, puisqu'elle est l'objet d'une connaissance immédiate et intérieure, et qu'il n'en est pas ainsi du corps.

Mais continuons à comparer les essences de ces deux substances. Celle de l'âme est de penser, c'est-à-dire de faire avec conscience toutes ses différentes opérations. En est-il de même de celle du corps? opère-t-il aussi avec conscience? est-il aussi notre moi? n'est-ce que notre moi sous une autre forme, et de tant de faits qui se passent en lui, malgré nous, sans nous et à notre insu, pouvons-nous dire qu'ils sont nôtres? Non, évidemment. De plus,

ses fonctions elles-mêmes ressemblent-elles à nos facultés? Digérer, respirer, se mouvoir, etc., est-ce quelque chose comme connaître, se souvenir, imaginer ou vouloir? Vivre, en un mot, est-ce penser, à prendre du moins la vie dans le sens de la physiologie? Non, encore, répond en maints endroits Descartes, et avec des raisons qui ne laissent rien à désirer. (Voir en particulier le *Traité des Passions*, celui *de l'Homme* et celui *du Fœtus*.)

Enfin, quelle est l'essence de ce corps qui ne peut jusqu'ici en aucune façon être assimilé à l'âme? C'est l'étendue ou la divisibilité. Or, celle de l'âme, nous l'avons vu, est la pensée, le moi, et dans le moi, l'unité. Il y a donc répugnance entre l'un et l'autre attribut, et par suite aussi entre l'une et l'autre substance.

Ainsi, de toute manière l'âme est distincte du corps; elle l'est par son unité, elle l'est par ses opérations, elle l'est par le sentiment qu'elle en a, elle l'est en un mot parce qu'elle pense. Elle est donc véritablement immatérielle; voilà ce que Descartes a parfaitement mis en lumière.

Toute sa doctrine, en effet, telle que je viens de l'exposer, peut être ramenée à ces termes :

J'ai conscience, *cogito*. J'ai conscience, et c'est pour cela que je sais que je suis, *ergo sum*.

J'ai conscience avant tout, et le sentiment de moi-même est la première de mes connaissances; je me connais donc avant le corps, et par conséquent sans le corps.

J'ai conscience immédiatement, intimement, sans organes, je me connais donc autrement que le corps.

J'ai conscience et j'ai aussi conception du corps et de son essence.

Or, en comparant entre elles l'une et l'autre substance, je leur trouve la différence de ce qui est moi à ce qui ne l'est pas; de ce qui a, avec conscience, l'entendement, la mémoire, l'imagination, la volonté, à ce qui a, sans conscience, l'étendue, la figure, le mouvement; de ce qui est simple à ce qui ne l'est pas; de ce qui est en un mot spirituel à ce qui ne l'est pas.

Une chose qui pense, qui se pense, *suî conscia:* voilà l'âme; si, au lieu de dire, et au fond d'entendre une chose qui se pense, Descartes eût entendu et dit une force douée de cet attribut, il eût eu un principe de philosophie plus profond et plus large; mais tel qu'il l'a réduit il l'a encore assez fécond, et il a raison d'être fier, comme il le dit quelque part, d'avoir le premier donné la pensée comme l'attribut essentiel de la substance incorporelle; c'est sans doute trop dire, au moins quant à la priorité, car, avant lui, il y a eu Socrate et Platon qui ont eu leur mot dans le même sens; il y a eu saint Augustin qui a eu pareillement le sien; il y a eu l'esprit humain qui n'est jamais resté sans s'apercevoir qu'il est avant tout un être pensant. Mais si Descartes n'a pas une priorité, qui n'appartient au fond à personne, il n'en a pas moins la gloire d'avoir, mieux que personne, dégagé, développé et tourné en système un principe de philosophie, dont il a compris toute la portée; semblable, au reste, en cela à tous ceux qui, dans l'humanité, méritent le titre d'inventeurs, qui, rigoureusement ne créent pas, ne font pas quelque chose de rien, mais de peu font

beaucoup, et d'une idée simple et commune, mais confuse et enveloppée, tirent en l'expliquant avec génie toute une doctrine. Descartes est créateur en cette sorte; lui aussi de peu il a fait beaucoup, et l'histoire l'a reconnu, en le proclamant avec justice le père de la philosophie moderne.

Son système cependant ne s'est pas établi sans troubles, et sur le point qui nous occupe, à savoir l'essence et la nature de l'âme, il a eu, pour le soutenir, plus d'un combat à rendre.

Ce sont ces débats qu'il nous faut maintenant suivre et juger.

Toute cette doctrine de Descartes peut se réduire à ces deux propositions : je suis une chose qui pense, et comme tel je suis immatériel.

A quelles objections et à quelles réponses ont-elles donné lieu? C'est ce que nous allons rapidement examiner :

Et d'abord en elle-même la première est inattaquable; car il est hors de doute que je pense, que je connais, que j'aime, que je veux, etc.; il n'y a pas à cet égard de difficulté possible, et s'il arrive qu'on dispute, ce n'est pas sur la question de savoir si je pense, mais sur celle de savoir si ce qui pense est esprit; c'est-à-dire qu'on ne se divise pas sur le fait même de la pensée, qui, en effet, est évident pour tous, mais sur la nature de la cause ou du sujet de ce fait, qui, surtout quand on ne la recherche et ne l'observe pas convenablement, peut être entendue diversement.

Aussi, n'est-ce pas la proposition : je suis une chose qui pense, que l'on conteste à Descartes. Et le plus subtil de ses adversaires, Gassendi lui-même,

lui dit : « Vous remarquez que vous pensez ; certainement cela ne peut se nier ; mais il vous reste toujours à prouver que la faculté de penser est tellement au delà de la nature corporelle, que ni les esprits qu'on nomme animaux, ni aucun autre corps, pour délié, subtil, pur et agile qu'il pût être, ne sauroit si bien être préparé, ou recevoir de telles dispositions, que de pouvoir être rendu capable de la pensée. » (T. II, p. 183.)

Sans doute le même Gassendi, dans un autre passage, s'exprime ainsi : « . . . . Il est bien vrai que vous soutenez que rien ne peut être connu plus facilement et plus évidemment que vous-même ; mais que direz-vous, si je vous montre qu'il n'y a rien que vous ne connoissiez plus facilement et plus évidemment ; et certainement considérant pourquoi et comment il se peut faire que l'œil ne se voit pas lui-même, ni que l'entendement ne se conçoive point, il m'est venu dans la pensée que rien n'agit sur soi-même ; car, en effet, ni la main, ou du moins l'extrémité de la main ne se frappe point elle-même, ni le pied ne se donne point un coup. » (T. II, p. 218.) Il est vrai, dis-je, que par ces paroles, Gassendi semble vouloir retirer ce qu'il a d'abord accordé, et nier le *cogito*, en le présentant comme impossible. Mais au fond il l'admet toujours et il n'en conteste l'existence que dans un être spirituel ; c'est donc encore, non pas le fait lui-même, mais la raison du fait qu'il essaye de repousser. Quant à l'objection par laquelle il prétend que le moi ne peut pas plus se penser que l'œil se regarder, ou la main se toucher, j'y reviendrai bientôt et j'essayerai de la résoudre.

Tout ce que je veux montrer pour le moment, c'est qu'on ne nie pas, parce qu'on ne peut pas nier, la première proposition de Descartes et que tout au plus on lui dit, comme le fait avec Gassendi, un autre adversaire : « Vous ne savez pas ce que c'est que penser; » (t. IV, p. 241) mais on ne lui dit pas : Vous ne savez pas si vous pensez.

Ainsi donc il reste établi qu'il y a en nous quelque chose qui pense.

Mais qu'est ce quelque chose? Quel est ce principe de la pensée? Descartes le distingue du corps, le juge un esprit, le croit immatériel par cela même qu'il pense. N'y a-t-il rien à lui objecter à cet égard? On peut lui opposer et on lui oppose deux difficultés principales, l'une de forme, l'autre de fond; l'une qui porte sur sa preuve, l'autre sur l'objet de la preuve. On lui soutient en effet, d'une part, que si le moi est de sa nature spirituel, il n'en donne pas de bonnes raisons; et de l'autre, qu'il n'y a pas de raisons qui le démontrent tel, et que, par conséquent, il est matériel.

Ainsi d'abord, on lui reproche aux premières objections (t. II, p. 13), de conclure l'immatérialité de la chose pensante d'une distinction établie entre l'âme et le corps, qui en est une de mode et non de substance, comme quand, par abstraction, on sépare dans Dieu la justice et la miséricorde.

Mais Descartes répond que sa distinction est autre, qu'elle est, non de deux modes de la même essence, mais de deux essences, et que, comme telle, elle porte sur des êtres complets, sur de véritables substances, comme il l'a déjà dit dans ses remarques à Le Roy. Si, en effet, la pensée, la conscience, le moi,

est l'essence d'un être, et l'étendue celle d'un autre, il est évident qu'il n'y a pas plus entre l'un et l'autre identité d'existence que d'essence, parce que des attributs essentiellement distincts marquent des sujets essentiellement distincts. Toute la question est donc de savoir si de la pensée à l'étendue la différence est d'essence. Or c'est ce que Descartes peut à bon droit affirmer avoir démontré.

Mais on insiste et on dit (Mersenne ou plutôt les théologiens qu'il représente, t. II, p. 37) : « Vous connoissez que vous êtes une chose qui pense, mais vous ne savez pas ce que c'est que cette chose qui pense. Que savez-vous si ce n'est pas un corps qui, par ses divers mouvements et rencontres, fait cette action que vous nommez pensée? » C'est aussi, on se le rappelle, l'objection de Gassendi. Or, à quoi revient-elle? A ceci : Vous affirmez sans savoir : vous soutenez que l'âme n'est pas le corps; c'est possible, mais vous ne le démontrez pas, et vous concluez sans preuve. Même réponse à peu près de la part de Descartes, avec ce tour cependant qui la rend plus piquante : « Nous avons plus de connoissance de ceux avec qui nous conversons tous les jours, que de ceux dont nous ne connoissons que le nom et le visage; et toutefois nous ne jugeons pas que ceux-ci nous soient tout à fait inconnus; » (t. II, p. 46) qu'on me permette d'ajouter dans le même sens, nous ne les confondons pas entre eux, nous n'en faisons pas une seule et même personne, mais plusieurs, autant qu'il y a de noms et de visages. Eh bien! de même de l'âme et du corps, dont nous connaissons toujours assez le visage, la visible différence, la distinction essentielle, pour dire : ceci est l'âme, et cela le corps,

ou : l'âme n'est pas le corps. Pour ne pas les confondre, il suffit de savoir que l'un a pour attribut principal la pensée et l'autre l'étendue, et que la pensée ne peut se résoudre dans l'étendue, pas plus que l'étendue dans la pensée.

Arnauld élève à son tour à peu près la même difficulté; il reçoit à peu près la même explication.

Hobbes s'y prend un peu différemment : « Puisque, dit-il (t. II, p. 88), la connoissance de cette proposition : *j'existe*, dépend de celle-ci : *je pense*, et la connoissance de celle-ci, de ce que nous ne pouvons pas séparer la pensée d'une matière qui pense, il semble qu'on doive inférer qu'une chose qui pense est plutôt matérielle qu'immatérielle. » On reconnaît bien là l'auteur qui tient pour chimérique toute substance immatérielle; je cite ses propres termes : *Corpus et substantia idem significant, et proinde non composita substantia et incorporea est insignificans, æque ac si quis diceret corpus incorporeum* (*de Homine*, p. 56). A cela, que répond Descartes? « Qu'il est certain que la pensée ne peut être sans une chose qui pense, et, en général, aucun accident ou aucun acte sans une substance de laquelle il soit l'acte. . . . . .
Or, il y a certains actes (il eût été mieux de dire attributs) que nous appelons corporels, comme la grandeur, la figure, etc., et nous appelons du nom de corps la substance en laquelle ils résident. Et après il y a d'autres actes que nous appelons intellectuels, comme entendre, vouloir, imaginer, douter, etc., tous lesquels conviennent entre eux en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience et connoissance; et la substance en

laquelle ils résident, nous la nommons *une chose qui pense*, ou *un esprit*, ou de tel autre nom qu'il nous plaît, pourvu que nous ne la confondions pas avec la substance corporelle, d'autant que les actes intellectuels n'ont aucune affinité avec les actes corporels, et que la pensée, qui est la raison commune en laquelle ils conviennent, diffère totalement de l'extension, qui est la raison commune des autres. » (T. II, p. 90.)

A ce sujet, je ferai deux remarques : la première relative à cette explication : les actes intellectuels conviennent entre eux, en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée ou perception, conscience ou connaissance. Ce serait là, s'il en était besoin, une confirmation très-nette du sens dans lequel j'ai pris et développé la doctrine du *cogito*, et en même temps de la vérité de cette doctrine ainsi entendue.

La deuxième se rapporte à ce principe de la raison que Hobbes tend à méconnaître ou du moins à mal appliquer, et que Descartes relève et fait valoir par une très-juste application, en jugeant que des attributs qui sont différents entre eux comme la pensée et l'étendue, c'est-à-dire comme deux essences, ne peuvent appartenir à la même substance. Ainsi, tandis que Hobbes semble conclure, dans son système, de la substance à l'attribut, et ne vouloir en conséquence, pour les attributs quels qu'ils soient, intellectuels ou corporels, qu'une même espèce de substance, la substance matérielle; Descartes, bien plus sage, jugeant la substance par l'attribut, pense que la différence de l'une doit suivre nécessairement de la différence de l'autre, quand cette différence est essentielle; et c'est ainsi qu'il se défend bien contre

le matérialisme qu'on lui oppose, et maintient avec force son spiritualisme mieux fondé.

Aussi, quand passant de ces préludes à la question de la spiritualité et de l'immatérialité de l'âme à la question elle-même, il a aussi à repousser les attaques dont sa doctrine est l'objet, il est bien plus fort pour les écarter.

Ici son principal adversaire, auquel je me bornerai parce qu'il résume en lui et représente tous les autres, est Gassendi.

Le fond du spiritualisme de Descartes est dans ces deux assertions : 1° je pense, ou je me connais moi-même; 2° et à ce titre je suis un esprit.

Gassendi les combat par une double négation.

Ainsi il soutient en premier que nous n'avons pas la connaissance de nous-mêmes. Il dit : « Je trouve qu'il y a lieu de s'étonner comment vous avancez si assurément que vous ayez l'idée de vous-même, et même une idée si féconde, que d'elle seule vous en puissiez tirer un si grand nombre d'autres, et qu'à son égard il ne peut y avoir aucune difficulté ; quoique néanmoins il soit vrai de dire : ou que vous n'avez point l'idée de vous-même, ou que, si vous en avez aucune, elle est fort confuse et imparfaite. » (T. II, p. 218.) Il prétend même, par la raison que j'ai déjà rapportée, qu'elle est impossible.

Il s'efforce de prouver en second lieu que si néanmoins on l'admet, cette idée ne peut être que celle de quelque chose de matériel. « Lorsque vous vous contemplez, dit-il, qu'expérimentez-vous qui se présente à votre pensée, sinon une substance pure, claire, subtile, qui est comme un vent agréable (*ibid.*, p. 187), se répandant partout, ou du moins

par le cerveau et y faisant toutes les fonctions que vous croyez exercer. » Et dans plus d'un endroit, particulièrement *ibid.*, p. 271, il parle dans le même sens, rassemblant et proposant tous les arguments que d'ordinaire fait valoir le matérialisme contre la spiritualité de l'âme, comme, par exemple, que cette substance croît et décroît avec le corps et en suit toutes les vicissitudes; que si elle n'était pas étendue, elle ne pourrait pas s'unir au corps, s'y répandre, le mouvoir, en recevoir une idée ou une image : et l'impression même de la douleur ne vient-elle pas d'une certaine distraction ou séparation des parties? Je ne cite pas les textes, je les ai là, ils surabondent en ce sens; mais il n'apprendraient rien de plus que le résumé que je viens d'en faire.

Comme on le pense bien, Descartes n'est pas homme à se rendre ni sur l'un ni sur l'autre point.

Ainsi d'abord il nie l'assimilation que Gassendi suppose entre l'œil et le moi : « Ce n'est pas l'œil, dit-il, qui se voit lui-même, ni le miroir, mais bien l'esprit, qui seul connoît et l'œil et le miroir et soi-même. » (T. II, p. 305.) Et si on ne peut rien tirer d'une similitude qui n'existe pas contre le fait de la connaissance du moi par le moi lui-même, reste ce fait qu'il faut admettre, s'il n'y a pas d'autre raison de le nier; or, on n'en donne pas d'autre. Telle est en abrégé la réponse de Descartes, suffisante sans doute, et même tout à fait satisfaisante, si on la prend et qu'on la développe dans le sens et l'esprit de son principe psychologique ; mais peut-être eût-il pu, soit en l'expliquant avec plus de précision, soit surtout en regardant non plus la critique, mais la doctrine de Gassendi sur le même point, la mieux

faire valoir encore. En effet, Descartes eût pu dire à Gassendi : Quelle est cette *vis æstimatrix* que vous admettez dans votre *Syntagma*, et dont les objets, comme la haine, l'amour, etc., ne sont pas extérieurs et sensibles, mais intérieurs et moraux, dont les objets sont par conséquent des modifications du moi; n'est-ce pas la faculté qu'a le moi de se voir lui-même, le *cogito*, la conscience? Il aurait pu ajouter, toujours d'après le texte même du *Syntagma* : Qu'est-ce que cet autre genre d'opérations réfléchies, *reflexarum actionum*, dont vous parlez, *quibus intellectus seipsum, suasque fonctiones intelligit, et specialiter se intelligere animadvertit;* n'est-ce pas la perception du moi par le moi lui-même, et cette pensée de la pensée qui est le propre de l'âme? Et il aurait par suite pu opposer Gassendi à lui-même, et après ces expressions si précises, en faveur de la conscience, placer celles-ci qui ne le sont pas moins dans le sens contraire : « C'est une chose évidente que la faculté même n'étant pas hors de soi, ne peut transmettre ou recevoir en soi son espèce ou son idée, ni par conséquent former la connoissance de soi-même. » (T. II, p. 219.) Et après l'avoir embarrassé de cette contradiction, n'aurait-il pas pu encore soutenir que le *Syntagma* étant postérieur aux *Objections*, son adversaire avait fini par passer d'une première opinion à l'opinion contraire, qui était justement la sienne. Sans aucun doute Descartes eût pu engager cette discussion et la terminer à son avantage.

Quant au fait en lui-même, il est bon de remarquer, qu'expliqué ou non, il est nécessaire et doit être admis comme expliquant d'autres faits évidents

et non contestés, tels que la perception extérieure, l'imagination, la mémoire, et en général toutes les facultés qui sont dites de l'âme, car il n'en est aucune dont la condition d'exercice ne soit le *cogito*, la conscience. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, celui de tous au reste qui prouve le mieux pour les autres, la perception externe est nulle en l'absence de la conscience; car alors il n'y a plus de moi, plus de personne qui sente, plus de sujet de sensation, plus par conséquent de perception; en sorte que perdre connaissance, comme on dit, c'est perdre deux choses du même coup, l'idée de soi et celle de ce qui qui n'est pas soi; et au contraire, avec le retour et la persistance du sentiment de soi-même, revient et dure la possibilité de la sensation et de ce qui la suit. La conscience est donc nécessaire dans l'âme : la rejeter, c'est tout rejeter. Elle est dans cet ordre de choses le fait simple et général par excellence.

A ce titre, elle pourrait ne pas s'expliquer, et n'en pas être pour cela plus obscure et plus douteuse. Mais est-il vrai qu'on ne puisse pas s'en rendre un compte satisfaisant? Ne peut-on pas dire que s'il faut pour qu'il y ait connaissance, sujet et objet, il ne faut pas nécessairement que le sujet soit une chose et l'objet une autre; que l'un soit interne, l'autre au contraire externe. Ils peuvent et doivent même être, dans certains cas, tous les deux internes. Ils le sont dans le *cogito*, et on comprend qu'ils le soient; car autrement comment l'âme affirmerait-elle rien d'elle-même, si elle ne percevait rien en elle, rien à elle, mais tout hors d'elle et dans le non-moi; point de connaissance assurément sans sujet et sans objet,

mais point de connaissance de soi par soi, si on ne se trouve soi-même dans le sujet et dans l'objet. Seulement alors, pour faire le discernement des deux termes, il faut par une abstraction, du reste naturelle et facile, distinguer dans le même être, dans le même moi, deux points de vue, deux aspects, l'un sous lequel il est simplement intelligent, et l'autre sous lequel il est désirant, voulant, etc., se développant, en un mot, selon quelques-uns des modes qui suivent en lui de son essence. Sujet sous le premier rapport, il est objet sous le second; sous l'un il est ce qui voit, sous l'autre ce qui est vu; et comme néanmoins, voyant et vu, il est toujours lui-même, le fait complexe dans lequel il est ces deux choses en même temps est le *cogito*, ou cet acte du connaître par lequel il se voit lui-même. Il n'y a rien là qui ne s'entende.

Mais comment entendre au contraire que le moi ne se connaisse pas? On ne pourrait donc pas dire qu'il s'oublie, qu'il se reconnaît, qu'il se possède, se gouverne? Et que pourrait-on alors en dire? Pourrait-on même le nommer? Sans doute, si par hypothèse, on commence par définir la connaissance, l'idée d'un objet extérieur, le moi ne se connaît pas, tout comme il ne se possède pas, si on pose en principe que posséder se rapporte aussi à quelque chose du dehors. Mais si, se plaçant dans le vrai, on remarque raisonnablement qu'on ne connaît rien sans se connaître, qu'on ne possède rien sans se posséder, alors bien loin d'expliquer le connaître et le posséder, par leur rapport au non-moi, on les expliquera plutôt par leur rapport au moi lui-même; de telle sorte que l'origine comme la condition con-

stante de toute science et de toute possession, seront la science et la possession de soi-même, ou la conscience et la liberté.

Ainsi le moi se connaît, et non-seulement il se connaît, mais il est la première chose qu'il connaisse et la seule qu'il connaisse directement. Et se connaître pour lui n'est pas, comme on l'a dit en plaisantant sans doute, mais cependant aussi en croyant proposer une véritable objection sous la forme de la plaisanterie, se mettre à la fenêtre pour se voir passer, ou courir après son ombre pour l'atteindre; ce n'est pas réellement tenter une chose impossible, c'est en faire au contraire une très-facile, inévitable, essentielle à notre être : c'est tout simplement faire ce qu'on ne peut pas ne pas faire, et ce sans quoi rien ne se ferait en matière de connaissance; ce que font incessamment l'enfant comme le vieillard, l'ignorant comme le savant, l'insensé comme le sage. Oui, l'insensé lui-même ! Car, par ce qui lui reste encore d'humain, par ces débris de l'intelligence qu'il conserve, il est toujours cet être doué de conscience que nous sommes tous, et, si affligé qu'il soit dans l'usage de sa raison, il persiste à être un moi. S'il cessait absolument de l'être, il ne serait plus même un fou, même un animal, ce serait une plante, et rien de plus.

Il n'y a donc pas un non-sens à affirmer la conscience, à la reconnaître et à la proclamer comme le principe et la condition de tout un ordre de phénomènes : il y a au contraire grande sagesse. Singulier non-sens qu'aurait le premier imaginé et exprimé philosophiquement Socrate; qu'aurait recueilli et approfondi Platon; qu'Aristote aurait étendu

de l'homme à Dieu lui-même; que saint Augustin à son tour serait venu prêter au christianisme, et dont Descartes enfin, en le renouvelant avec éclat, aurait fait le point de départ de toute sa doctrine. Un non-sens ainsi autorisé, c'est, n'en doutons pas, le bon sens.

Aussi je n'hésite pas à conclure que développée et expliquée, et surtout justifiée par le grand exemple de sa manière de philosopher, la réponse de Descartes au premier argument de Gassendi est décisive et victorieuse.

Voyons celle qu'il fait au deuxième.

Si vous vous connaissez vous-même, c'est quelque chose de matériel que vous connaissez; voilà ce que dit Gassendi. Comment y répond Descartes? En le prenant d'assez haut et en faisant entendre qu'il pourrait se dispenser de donner aucune raison : « Toutes ces questions que vous me faites, dit-il, comme, par exemple, pourquoi ne pourrois-je pas être un vent? pourquoi ne remplirois-je pas un espace? et autres semblables, sont si vaines et si inutiles qu'elles n'ont pas besoin de réponses. »

Et, en effet, d'après tout ce qui s'est dit dans les discussions précédentes, Descartes pourrait se dispenser de nouvelles explications; d'ailleurs, n'a-t-il pas toutes ses *Méditations*, toute sa philosophie qui parlent assez pour lui.

Cependant, comme il y a certaines apparences qui pourraient tromper des esprits inexpérimentés, telles que celles du fait de l'accroissement et de l'affaiblissement corrélatif et correspondant de l'âme et du corps, il peut être bon de donner encore quelques

éclaircissements à cet égard. Descartes dit donc (t. II, p. 291) : « Je remarque ici qu'on ne vous croit pas, quand vous avancez si hardiment et sans autres preuves que l'esprit croît et s'affaiblit avec le corps; car de ce qu'il n'agit pas si parfaitement dans le corps d'un enfant que dans celui d'un homme parfait, et que souvent ses actes peuvent être empêchés par le vin et d'autres choses corporelles, il s'ensuit seulement que tandis qu'il est uni au corps, il s'en sert comme d'un instrument pour faire ces sortes d'opérations auxquelles il est pour l'ordinaire occupé; mais non que le corps le rende plus ou moins parfait qu'il est en soi; et la conséquence que vous tirez de là n'est pas meilleure que si, de ce qu'un artisan ne travaille pas bien toutes les fois qu'il se sert d'un mauvais outil, vous infériez qu'il emprunte son adresse et la science de son art de la bonté de son instrument. » Et il dit encore (t. II, p. 296): « J'ai souvent fait voir fort clairement que l'esprit peut agir indépendamment du cerveau; car il est certain qu'il est de nul usage, lorsqu'il s'agit de former des actes d'une pure intellection, mais seulement quand il est question de sentir ou d'imaginer quelque chose, et bien que, lorsque le sentiment ou l'imagination est fortement agitée, comme il arrive quand le cerveau est troublé, l'esprit ne puisse pas facilement s'appliquer à concevoir d'autres choses, nous expérimentons néanmoins que lorsque notre imagination n'est pas si forte, nous ne laissons pas souvent de concevoir quelque chose d'entièrement différent de ce que nous imaginons; comme lorsqu'au milieu de nos songes nous apercevons que nous rêvons; car alors c'est bien un effet de notre imagination de

ce que nous rêvons; mais c'est un ouvrage qui n'appartient qu'à l'entendement seul, de nous faire apercevoir de nos rêveries. »

Quant à cette partie de l'objection qui consiste à insinuer que si l'âme n'est pas un corps grossier, elle en est un, du moins, délié et subtil, Descartes y répond bien en disant: « La véritable marque par laquelle nous pouvons connoître que l'esprit est différent du corps est que toute l'essence ou toute la nature de l'esprit consiste seulement à penser, et celle du corps à être étendu, et qu'il n'y a rien de commun entre la pensée et l'étendue. »

Même réponse à peu près au sujet de ce qui est dit de l'union de l'âme et du corps, du mouvement imprimé par l'âme au corps.

Et pour finir par la difficulté tirée de l'impossibilité où serait un être spirituel de recevoir en lui des idées ou des espèces de choses matérielles, Descartes répond simplement qu'aucune espèce corporelle n'est reçue dans l'esprit; il aurait pu d'ailleurs, et quelque part il l'a fait, j'aurai l'occasion de le marquer lorsque j'exposerai sa théorie des idées; il aurait pu, dis-je, nier les espèces corporelles. Un de ses disciples, Delaforge, l'a parfaitement fait, ainsi que plus tard nous le verrons.

Maintenant quel jugement porter sur toute cette discussion? Je n'hésite pas à le dire, c'est Descartes qui a raison; je crois l'avoir prouvé en appréciant pas à pas toute la suite de l'argumentation. On pourrait quelquefois désirer de sa part plus de développement ou plus de précision; mais, en général et au fond, il a la vérité pour lui. J'insisterai plus ici pour donner mes motifs de le penser, c'est-à-dire les

motifs de ma foi au spiritualisme, si je ne les avais ailleurs et sous plus d'une forme publiés et professés ; c'est pourquoi je m'arrête, en renvoyant le lecteur à ce que j'ai écrit sur ce sujet[1].

CHAPITRE IV.

THÉORIE DES IDÉES.

De la théorie de la nature générale de l'âme, je passe à celle de ses facultés, et d'abord à celle de l'intelligence. Mais la théorie de l'intelligence n'est que celle même des faits dont l'intelligence est le principe, c'est-à-dire des idées. Ce que je vais donc rechercher et exposer ici, c'est ce que Descartes enseigne sur les idées.

Et d'abord que sont-elles en elles-mêmes? Des formes de la pensée, comme les passions et les volontés ; mais avec cette différence qu'elles ne sont ni passives à la manière des unes, ni actives à la façon des autres, mais que, passives par leur nature, elles se prêtent cependant dans l'occasion à une certaine activité ; elles s'en distinguent encore en ce qu'elles ne sont ni des émotions, ni des déterminations, mais des conceptions, des notions. « J'appelle généralement du nom d'idée, dit Descartes, tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous concevons une chose de quelque manière que nous la concevions. » (Tome IV, page 319.) « Vous restreignez, dit-il en-

[1] Voir l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIX*e siècle*, et le *Cours de psychologie*. — Chez Hachette.

core à Gassendi, le nom d'idée aux seules images dépeintes en la fantaisie, et moi je l'étends à tout ce que nous concevons par la pensée. » (T. II, p. 314.) Et il faut bien l'entendre ici : *tout ce que nous concevons* par la pensée ne signifie pas tout ce qui est objet, mais mode de la pensée. A cet égard, la doctrine de Descartes, quoique dans deux ou trois endroits peut-être elle laisse quelque doute, est d'ailleurs constante et nette ; l'idée n'est pas pour lui ce qu'elle est pour Malebranche ; Arnauld en fait plusieurs fois la remarque, sous forme d'objections à celui-ci, et le prouve par des citations ; elle n'est pas dans l'objet, mais dans le sujet de la pensée, elle n'est pas la chose qui est conçue, mais la conception elle-même, elle est une dépendance de l'âme, « lorsque nous faisons réflexion sur les diverses idées, dit Descartes, il est aisé d'apercevoir qu'il n'y a pas beaucoup de différence entre elles, en tant que nous les considérons simplement comme des dépendances de l'âme..... Mais il y en a beaucoup en tant que l'une représente une chose et l'autre une autre. » (*Principes*, page 236.) Et j'ai là rapprochés sous les yeux nombre de passages dans le même sens. Que si dans les *Méditations* et ailleurs il parle de la *réalité objective*, de l'*être objectif* des idées, il ne faut pas s'y tromper ; en interprétant Descartes par lui-même, ou par ses disciples les plus exacts, Clauberg, par exemple, il paraîtra que cette objectivité de l'idée n'est que la propriété qu'elle a de répondre à un objet, d'en recevoir et d'en porter la marque, d'en être la représentation dans l'entendement. Par la réalité objective d'une idée, il entend « l'entité ou l'être de la chose représentée par cette idée, en tant

que cette entité est dans l'idée ; et de la même façon on peut dire une perfection objective, un artifice objectif; car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement ou par représentation dans les idées mêmes[1].» (Tome II, page 75.) Aussi se plaint-il qu'on ne l'ait pas bien compris, lorsqu'il a écrit quelque part que l'idée est la chose même conçue ou pensée, en tant qu'elle est objectivement dans l'entendement; et il explique qu'il parle de l'idée qui n'est jamais hors de l'entendement, et au respect de laquelle être objectivement ne signifie autre chose qu'être dans l'entendement en la manière que les objets ont coutume d'y être. (Tome II, page 16.) J'ai insisté un peu sur ce point d'abord pour bien établir quel est le sens précis dans lequel Descartes prend les idées, et ensuite pour éviter une méprise à ceux de mes lecteurs qui pourraient supposer que le terme *objectif* a la même acception dans la langue de Descartes que dans celle de Kant; il n'en est rien ; dans l'une, en effet, il exprime quelque chose du sujet, il est synonyme de *subjectif;* dans l'autre, il veut dire quelque chose de l'objet. J'aurai, du reste, l'occasion de revenir sur cette explication. Ce que je tiens seulement à bien constater ici, c'est que l'idée dans Descartes n'a rien en elle-même d'extérieur à l'âme, elle lui est intime, inhérente, comme la manière d'être l'est à l'être, et le mode à la substance.

Elle n'est pas l'idée de Malebranche ; elle n'est pas, à plus forte raison, l'espèce corporelle, ou l'image voltigeante dont parle Gassendi ; je ne m'arrête

[1] Si je ne me trompe, c'est p. 151 des *Médit.* qu'il est parlé d'abord de la réalité objective des idées.

pas à le montrer. C'est une question qui, d'ailleurs, reviendra dans la polémique; je citerai seulement ici ce passage tiré du *Monde*, sixième partie : « L'idée de lumière, de son, etc., ne ressemble pas à la lumière, au son, pas plus que le chatouillement ou la douleur ne ressemblent à une plume ou à une pointe [1]. »

Forme de la pensée, notion, perception, conception, voilà ce qu'est l'idée. Mais l'est-elle avec ou sans le jugement? Elle l'est sans le jugement. Descartes rapporte le jugement à la volonté, et non à l'entendement; il ne le voit pas dans l'idée. Ce qui fait, selon lui, qu'elle n'est en elle-même ni vraie ni fausse, mais qu'elle peut seulement le devenir, selon que, claire ou obscure, elle provoque de la part de la volonté de justes ou vaines affirmations. Aussi Descartes dit-il dans la troisième *Méditation* (p. 115) : « Pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent être ni vraies ni fausses. Ainsi, par l'entendement, on n'assure ni on ne nie aucune chose, mais on conçoit seulement les idées des choses qu'on peut assurer et nier; » (IVe *Méditation*, p. 139) : « Et c'est une autre faculté qui nous fait discerner le vrai du faux, c'est, comme je l'ai dit, la volonté dont le propre est d'assurer, de nier, de douter, et dont les déterminations sont précédées

[1] Je citerai encore ce passage des *Règles* : « Deux choses sont à considérer dans la connoissance, nous, qui connoissons, et les objets à connoître, c'est-à-dire, d'une part l'intelligence, l'imagination, les sens et la mémoire, et de l'autre les vérités naturelles, évidentes et les vérités déduites. » Il est clair d'après ce passage que l'idée est une modification de l'intelligence et ne peut appartenir à l'objet.

par la connoissance de l'entendement. » (*Méditations*, pages 146-196 ; *Principes*, 244.)

Il ne suffit pas d'avoir déterminé d'une manière générale la nature des idées, il faut encore les envisager sous les différents points de vue particuliers qu'elles présentent, tels que celui de leur état actuel, de leur origine et de leurs rapports avec les objets.

Quant à leur état actuel, les idées sont, selon Descartes, claires et distinctes, ou obscures et confuses ; claires, quand elles sont présentes et manifestes à un esprit attentif ; distinctes, quand elles sont tellement précises et différentes de toutes les autres, qu'elles ne comprennent en elles que ce qui paraît manifestement à celui qui les considère comme il faut. Elles peuvent être claires sans être distinctes, par exemple, lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard, et n'est pas pour cela toujours distincte, parce qu'il la confond ordinairement avec le faux jugement qu'il fait sur la nature de ce qu'il pense être en la partie blessée, qu'il croit être semblable à l'idée ou au sentiment de la douleur, qui est en sa pensée, encore qu'il n'aperçoive rien clairement que le sentiment ou la pensée confuse qui est en lui. Ainsi la connaissance peut quelquefois être claire sans être distincte ; mais elle ne peut jamais être distincte qu'elle ne soit claire par même moyen. (*Principes*, p. 251.)

Dans la classe des idées claires et distinctes peuvent être comprises les idées d'intuition. « Puisque, par intuition, il ne faut entendre ni le témoignage incertain des sens, ni le jugement trompeur d'une

imagination confuse, mais la conception facile et distincte de l'intelligence pure et attentive, qui ne laisse aucune place au doute, et qui naît de la seule lumière de la raison; » (*Règles*, p. 212), l'intuition est aussi une « illustration de l'esprit. » (*Lettre à Arnauld.*) On peut également comprendre dans la même classe les idées déduites, qui ne sont que les conclusions nécessaires tirées de principes connus avec certitude.

Par opposition, on peut ranger parmi les idées obscures et confuses celles qui n'ont rien de l'intuition ni de la déduction, comme les notions des sens et de l'imagination.

Descartes fait aussi expressément une classe des idées factices, telles sont celles de sirène, d'hippogriffe et de chimère; et, par opposition, implicitement du moins, celle des idées naturelles.

Enfin, quoique sans développement, il fait aussi celle des idées nouvelles ou renouvelées, présentement acquises ou rappelées.

Voilà ce que je trouve de principal dans Descartes quant à l'état actuel des idées. En ce qui touche leur origine, on sait comment il les distingue en adventices et innées, on connaît l'explication qu'il donne de cette innéité, qui n'est pas dans les idées elles-mêmes, mais dans la force ou la faculté que nous avons en nous de nous les former. Il n'y a plus à cet égard de doute à garder. Aussi, ne m'arrêterai-je pas ici sur cette question, qui reviendra d'ailleurs dans la polémique; je ferai seulement remarquer que les éclaircissements successifs que Descartes donne ultérieurement sur ce point, sont tellement dès le principe dans sa pensée, que dès la première

fois qu'il parle dans les *Méditations* des idées innées, il se sert de l'expression : *Lorsque nous nous les formons.*

On sait aussi comment, d'après cette double origine, Descartes entend le développement des idées; innées, c'est l'intelligence qui, sans cause extérieure, et avec le seul concours de la volonté, les produit, les combine, et enfin les reproduit ; adventices, c'est encore l'intelligence qui les engendre, mais ici, à l'occasion et par l'intervention de quelque chose qui n'est pas en nous, mais hors de nous, et qui consiste dans nos organes d'abord, et puis dans les corps dont ils reçoivent l'impression.

Mais maintenant, que sont les idées quant à leurs objets, toujours selon la même théorie? Avant, redisons qu'elles en ont certainement et de très-réels. La preuve en est dans l'évidence avec laquelle ces objets apparaissent, toutes les fois qu'elles sont bien formées, et dans la réalité objective dont elles sont toutes marquées. Le dogmatisme de Descartes est, je pense, en ce point, parfaitement établi par tout ce qui précède. [1].

Mais, si ces objets sont, que sont-ils? Avant tout, l'âme elle-même, qui commence par se penser et pense ensuite tout le reste; puis, Dieu, dont la perfection est comme objectivée, et se voit en réalité objective au sein de l'âme, qui en a reçu la marque,

[1] S'il était besoin d'une preuve particulière à cet égard, on pourrait la trouver dans cette réponse de Descartes : « La maxime que du connoître à l'être, la conclusion n'est pas bonne, est entièrement fausse ; car quoiqu'il ne soit pas vrai que pour connoître l'essence d'une chose, il ne s'ensuive pas que cette chose existe. . . . . il est vrai néanmoins que du connoître à l'être la consequence est bonne, parce qu'il est impossible que nous connoissions clairement une chose qui n'est pas. » (*Remarq. sur la septième object.*, § 49.)

et enfin le monde, qui se conçoit au moyen de l'âme et de Dieu.

L'âme, Dieu et le monde, tels sont les objets que nous concevons; mais nous ne les concevons pas simplement, et avec l'être, nous saisissons en eux ce qu'on peut considérer comme des conditions ou des nécessités de l'être, ainsi la substance et la qualité, la cause et l'effet, l'unité et la pluralité, l'infini et le fini, le temps et l'espace. Il ne s'agit pas de dire et de discuter ici ce que Descartes entend par toutes ces choses, mais de noter seulement que ce sont là des choses qu'il reconnaît comme répondant aux idées. Or, c'est ce qui est évident dans sa doctrine.

Mais ce qui n'est pas pour lui objet réel d'idées, ce sont les *universaux* de l'école, les *universaux logiques* (voir les *Principes*, Ire partie et VIe *Méditation*, et une *Lettre*, la XXVIIIe), car Descartes n'est nullement réaliste, il est au contraire dans une certaine mesure nominaliste; ce sont également les *formes substantielles*, et les *accidents réels*. Il s'explique sur ce sujet nettement, quoique cependant il n'aime pas à en disserter. Nous verrons au surplus par la suite comment il l'entend.

Telle est réduite à ce qu'elle a d'essentiel sa théorie des idées.

Une polémique s'engage sur cette théorie comme sur les autres, entre lui et ses adversaires. Faisons-la rapidement connaître.

Ainsi, on conteste à Descartes que l'idée soit une pure conception de l'esprit, une chose en elle-même spirituelle; c'est une image, une espèce corporelle, dont l'objet est toujours matériel, même

quand cet objet est l'âme, car quand on conçoit l'âme on se la représente comme une substance subtile, déliée, ainsi que l'air et le feu, et toujours matérielle. L'objection vient particulièrement de Hobbes et de Gassendi. Descartes leur répond : « Toute idée ne se rapporte pas à un objet matériel ; j'ai connoissance ou idée de moi-même, et cette idée n'est pas celle d'un souffle..... d'une substance matérielle si déliée qu'on la suppose; il en est de même de l'idée de Dieu. Toute idée n'est donc pas image, et ce que vous dites sur l'intelligence et l'imagination pour les assimiler, sont des murmures et non des raisons.» (*Réponses à Gassendi.*) Descartes aurait pu ajouter ici, ailleurs il l'a fait, que nulle idée n'est image; c'est l'esprit même de sa doctrine.

On conteste ensuite à Descartes qu'il y ait dans les idées une autre réalité objective que l'action même de l'esprit, et on lui dit que cette action n'a pas besoin d'une cause productrice étrangère. Ainsi, l'idée de Dieu ne demande pas une cause en dehors de l'esprit. C'est une des objections de Catérus. C'en est une aussi de Gassendi.

Descartes répond que : « Si quelqu'un a dans l'esprit l'idée de quelque machine fort artificielle, on peut, avec raison, demander quelle est la cause de cette idée, et celui-là ne satisferoit pas qui diroit que cette idée hors de l'entendement n'est rien et ne peut être causée, mais seulement conçue; car, on ne demande ici rien autre chose, sinon quelle est la cause pourquoi elle est conçue. Celui-là ne satisfera pas non plus qui dira que l'entendement même en est la cause, comme étant une de ses opérations;

car, on ne doute point de cela, mais seulement on demande quelle est la cause de l'artifice objectif, qui est en elle, car, pour que cette idée contienne un artifice objectif plutôt qu'un autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause. » (T. II, p. 17.)

Il reproduit, du reste, son explication de la réalité objective elle-même, « qui est l'entité ou l'être de la chose représentée par cette idée, en tant que cette entité est dans l'idée..... Car, tout ce que nous concevons étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement ou par représentation dans les idées mêmes. »

Puis, vient le débat sur la question du jugement. Ici Hobbes encore attaque l'opinion de Descartes. Il lui dit que savoir qu'une chose est vraie, la croire, ou lui donner son aveu et son consentement, sont choses qui ne dépendent point de la volonté, comme il le suppose ; car, les choses qui nous sont prouvées par de bons arguments, ou racontées comme croyables, soit que nous le voulions ou non, nous sommes contraints de les croire. Arnauld, de son côté, lui reproche d'avoir fait voir que la fausseté ne se trouve, à proprement parler, que dans les jugements, et néanmoins, d'avoir avancé qu'il y a des idées qui peuvent être fausses. Sa réponse à l'un et à l'autre est vague et peu satisfaisante ; c'est qu'en effet, il y a là un des points sur lesquels Descartes est tombé dans une confusion et une erreur qui l'embarrassent toujours. Nous jugerons mieux ce défaut quand nous en serons à examiner sa théorie de la volonté ; mais d'avance, on peut voir qu'il s'est trompé en ce qu'il a pris dans l'âme une adhésion pour une autre, une détermination pour

une autre, celle de la volonté pour celle de l'intelligence. Sans doute, dans le jugement il y a adhésion, détermination, et dans la volition de même, mais tandis qu'ici cette détermination est une résolution, un parti pris d'agir, un libre effort pour faire, là ce n'est qu'une affirmation, qu'une manière de passer d'un état vague et incertain de l'intelligence, à la certitude, à l'assurance, mouvement qui n'est en lui-même nullement volontaire, qui peut tout au plus, dans certains cas, être provoqué par la volonté.

Descartes distingue les idées en claires et obscures, et attribue aux premières la propriété de nous donner la vérité dans leur objet. Tout le monde n'est pas de ce sentiment, et Gassendi, qui, au moins en apparence ne le partage pas, dit : « De ce que vous avez reconnu que la claire et distincte connoissance de cette proposition, *je suis une chose qui pense*, est la cause de la certitude que vous en avez, vous inférez que vous pouvez établir pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies. Mais, quoique jusqu'ici on n'ait pu trouver de règle plus assurée de notre certitude parmi l'obscurité des choses humaines, néanmoins, voyant que tant de grands esprits, qui semblent avoir dû connoître fort clairement et fort distinctement plusieurs choses, ont estimé que la vérité étoit cachée dans le sein de Dieu même, ou dans le plus profond des abîmes, n'y a-t-il pas lieu de soupçonner que cette règle peut être fausse? Et certes, après ce que disent les sceptiques, dont vous connoissez les arguments, de quelle vérité pouvons-nous répondre, comme

d'une chose clairement connue, sinon qu'il est vrai que les choses paroissent ce qu'elles paroissent à chacun? » (T. II, p. 201 et 230.)

On le voit, c'est ici le fond de querelle que fait le scepticisme au dogmatisme. Cette difficulté n'arrête guère Descartes, et, continuant sur le ton qu'il a pris dès le commencement avec Gassendi, du reste d'après l'exemple qu'il en a reçu, il répond : « Courage; enfin vous apportez ici contre moi quelque raison, ce que je n'ai point remarqué que vous ayez fait jusqu'ici; car, pour prouver que ce n'est point une règle certaine, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, vous dites... (et il répète ici les paroles de Gassendi); en quoi j'avoue que c'est fort bien argumenter de l'autorité d'autrui; mais vous devriez vous souvenir, ô chair, que vous parlez ici à un esprit qui est tellement détaché des choses corporelles, qu'il ne sait pas même si jamais il y a eu aucuns hommes avant lui, et qui, partant, ne s'émeut pas beaucoup de leur autorité. Ce que vous alléguez ensuite des sceptiques est un lieu commun qui n'est pas mauvais, mais qui ne prouve rien...» (T. II, p. 299.) Et si Descartes eût voulu prendre tous ses avantages, il n'avait qu'à relever cette proposition de son adversaire, qu'il n'est qu'une vérité dont nous pouvons répondre, c'est qu'il est vrai que les choses paraissent ce qu'elles paraissent à chacun; car c'est précisément ce que dit Descartes quand il établit la certitude de son doute, de sa pensée, dont le doute n'est qu'une forme, de son âme, dont la pensée est l'essence, de Dieu, qui a comme sa marque dans une idée de cette âme, etc... Il y a en effet toute une suite de vérités dans cette

vérité première, à savoir qu'on doute, qu'on pense, qu'une chose paraît; ce sont toutes les vérités qui le sont au même titre que celle-là, qui sont aussi réelles parce qu'elles sont aussi claires.

A cette dispute en succède une autre, celle qui tient au caractère de l'innéité des idées. Mais malgré les explications que donne Descartes sur ce point, et que j'ai indiquées plus haut, elle a assez peu d'importance. Je me bornerai à dire qu'on trouve encore ici Gassendi opposé à Descartes, mais sans grande force, surtout quand on a égard, comme on le doit, aux dernières raisons de celui-ci.

Reste une question capitale, pour laquelle je puis sans peine en négliger quelques autres qui ont moins d'importance, c'est celle de savoir si nous avons une idée dont l'objet soit Dieu ou l'infini. Pour juger de quel intérêt il est de reconnaître cette idée, il suffit de se rappeler l'usage qu'en fait Descartes dans sa démonstration de l'existence de Dieu. En effet, si elle n'est pas dans l'esprit, son argument est vain, puisque c'est de cette idée admise comme claire et distincte, et comme emportant, par là même l'existence de son objet ou de cette même idée, envisagée dans sa *réalité objective*, et comme témoignant de la cause qui s'*objective* en elle, qu'il conclut l'infini et Dieu du même coup. On voit qu'elle n'est pas de petite conséquence, et quel zèle il doit mettre soit à l'établir, soit à la défendre.

Dans la troisième *Méditation*, Descartes dit : « Je ne dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une idée véritable, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lu-

mière; puisque, au contraire, je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon en moi premièrement la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi.... Car comment seroit-il possible que je pusse connoître que je doute, que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose, et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avois en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connoîtrois le mien. » (T. I, p. 125.) Descartes dit encore à un paragraphe de distance : « Cette idée d'un être souverainement parfait et infini est très-vraie; car, encore que peut-être on puisse feindre qu'un tel être n'existe point, on ne peut pas feindre néanmoins que son idée ne représente rien de réel.... Elle est aussi fort claire et fort distincte, puisque tout ce que mon esprit conçoit de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier dans cette idée, et ceci ne laisse pas d'être vrai encore que je ne comprenne pas l'infini, et qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être aussi atteindre communément par la pensée : car il est de la nature de l'infini, que moi qui suis fini et borné ne le puisse comprendre... » (T. I, p. 126.)

Dans ces deux passages se trouve à peu près toute la doctrine de Descartes sur ce point, et elle y est exposée assez clairement pour que nous puissions, sans commentaire, passer de suite aux disputes auxquelles elle a donné lieu.

Descartes soutient particulièrement deux choses, 1° que nous avons l'idée de l'infini, 2° que nous

l'avons claire et distincte. Ce sont ces deux choses qu'on lui conteste. Gassendi avec Hobbes, mais Gassendi plus expressément lui conteste la première : « Vous vous trompez grandement, lui dit-il, si vous pensez avoir l'idée de la substance infinie, laquelle ne peut être en vous que de vous seulement, et en la manière que les hommes peuvent comprendre l'infini, qui est en effet ne le pas comprendre. » Puis il ajoute : « Certainement, si elle étoit vraie, elle vous représenteroit l'infini comme il est en soi, et partant, vous comprendriez ce qui est en lui de plus essentiel, et dont il s'agit maintenant, à savoir l'infinité même. Mais votre pensée se termine toujours à quelque chose de fini, et vous ne dites rien que le nom seul d'infini pour ce que vous ne sauriez comprendre ce qui est au delà de votre compréhension; en sorte qu'on peut dire avec raison que vous ne concevez l'infini que par la seule négation du fini... On peut dire tout au plus que vous connoissez une partie de l'infini, mais non pas pour cela l'infini même... et n'en connoître qu'une partie, c'est n'en rien connoître du tout, puis qu'il n'y a pas de proportion entre cette partie et le tout... » (T. II, p. 223 et 224.)

Sur cette objection de Gassendi, et avant de la faire suivre de la réponse de Descartes, il y a plusieurs remarques à présenter.

D'abord, au sujet de l'infini, comme objet très-réel de la pensée, on peut appeler de Gassendi à Gassendi lui-même, lorsque, continuant de point en point son opposition à Descartes, il lui reproche d'avoir donné une idée inexacte du temps; celle qu'il propose en place est précisément une conception de l'infini.

Ensuite il admet dans les langues, dans les discours des hommes, le nom de l'infini : est-ce qu'il n'y signifie rien, et qu'il n'y est pas pour dire autre chose que le fini, ou l'indéfini, qui n'est encore que le fini?

Il veut aussi que toute idée soit une représentation, une imagination de son objet; à ce compte, sans doute, il n'y a pas une idée de l'infini. Mais, n'y en a-t-il pas la conception, l'affirmation? n'y a-t-il pas la notion de quelque chose qui, sans doute, ne s'offre pas à nous sous forme et figure sensibles, et avec le caractère du fini, mais comme l'infini, que rien ne borne ni ne contient?

Enfin ne peut-on pas avoir l'idée *d'un infini*, par conséquent une idée partielle de l'infini, sans que pour cela on conçoive l'infini par partie et par fraction, mais bien sous une de ces faces qui sera, ou l'éternité, ou l'immensité, ou l'illimité en intelligence, en amour et en puissance?

Écoutons maintenant la réponse de Descartes : « Je vous avertirai, dit-il, qu'il répugne que je comprenne quelque chose, et que ce que je comprends soit infini; car pour avoir une idée vraie de l'infini, il ne doit en aucune façon être compris, d'autant que l'incompréhensibilité même est contenue dans la raison formelle de l'infini (t. II, p. 306), et néanmoins c'est une chose manifeste que l'idée que nous avons de l'infini ne représente pas seulement une de ses parties, mais l'infini tout entier. » (*Ibid.*)

Ainsi, selon Descartes, se former une idée, concevoir, affirmer, juger, ce n'est pas toujours déterminer, définir, limiter; ce n'est pas toujours comprendre ou circonscrire dans sa pensée, c'est aussi,

quand il y a lieu, étendre et laisser sans limites ce qui est en soi sans limites, c'est avoir l'infinitude dans l'esprit quand elle est dans la réalité, c'est prendre les choses comme elles sont, d'une manière finie, quand elles sont finies, et d'une autre manière quand elles ne le sont pas.

Ainsi entendue et rapportée à l'objection de Gassendi, il n'est pas difficile d'apprécier la réponse de Descartes, elle est certainement satisfaisante.

On ne peut donc nier, du moins par les raisons que donne Gassendi, l'idée de l'infini; mais, si on ne peut la nier, on peut douter qu'elle ait les caractères qui assurent l'existence de son objet. Un autre adversaire élève ce doute, et Caterus demande à Descartes si, en effet, il connaît clairement et distinctement l'infini; et il ne croit guère à l'affirmative d'après cette maxime reçue d'un chacun : « L'infini en tant qu'infini est inconnu. » (T. II, p. 9.)

Descartes en répondant dit : « Il demande avec beaucoup de raison si je connois clairement et distinctement l'infini; car, bien que j'aie tâché de prévenir cette objection, néanmoins elle se présente si facilement à un chacun, qu'il est nécessaire que j'y réponde un peu amplement. C'est pourquoi je dirai ici premièrement que l'infini en tant qu'infini n'est point à la vérité compris, mais qu'il est entendu; car entendre clairement et distinctement qu'une chose est telle qu'on ne peut point du tout y rencontrer de limites, c'est clairement entendre qu'elle est infinie. Et je mets ici de la distinction entre l'indéfini et l'infini; et il n'y a rien que je nomme proprement infini, sinon ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites, auquel sens

Dieu seul est infini. Mais pour les choses où sous quelque considération seulement je ne vois pas de fin, comme l'étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilité des parties, de la quantité, et autres choses semblables, je les appelle indéfinies et non pas infinies, parce que de toutes parts elles ne sont pas sans fin ni sans limites.... Quant à la chose qui est infinie, nous la concevons, à la vérité, positivement, mais non pas selon toute son étendue : c'est-à-dire que nous ne comprenons pas tout ce qui est intelligible en elle. Mais tout ainsi que, lorsque nous jetons les yeux sur la mer, on ne laisse pas de dire que nous la voyons, quoique notre vue n'en atteigne pas toutes les parties et n'en mesure pas la vaste étendue..... » (T. II, p. 26 et 27.)

Cette réponse à Caterus ne me paraît pas moins satisfaisante que la réponse à Gassendi.

Ainsi Descartes défend bien sa doctrine. Mais si contre quelques-uns il la défend, pour d'autres il l'explique; par exemple, il montre à Henri Le Roy comment nous n'avons cette idée de l'infini que parce que « nous en tirons l'origine de cet être en qui toutes les perfections sont infinies; » (t. III, p. 387) et à Clerselier il dit : « Il faut remarquer que je ne me sers jamais du mot d'infini pour signifier seulement n'avoir pas de fin, ce qui est négatif, et à quoi j'applique le mot d'indéfini, mais pour signifier une chose qui est incomparablement plus grande que toutes celles qui ont une fin.... Or je dis que la notion que j'ai de l'infini est en moi avant celle de fini, parce que de cela seul que je conçois l'être ou ce qui est, sans penser, s'il est fini ou infini, c'est

l'être infini que je conçois. (T. IV, p. 161.).... Mais afin que je puisse concevoir un être fini, il faut que je retranche quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder. . . . . L'idée de l'infini comprend tout ce qu'il y a de vrai dans les choses. »

On remarquera sans doute dans cette dernière phrase le mot comprendre appliqué à l'acte par lequel nous concevons l'infini, tandis qu'ailleurs Descartes l'a rejeté pour cet usage. C'est un défaut, sans doute, mais qui tombe plus sur la forme que sur le fond. Au fond, il n'en reste pas moins clair que Descartes ne pense pas que concevoir l'infini ce soit le déterminer, le limiter, le faire fini; c'est toujours selon lui entendre quelque chose qui est sans limites.

Il dit encore quelque part, pour mettre mieux en lumière sa doctrine : « Il est très-vrai que nous ne concevons pas l'infini par la négation du fini et, de ce que la limitation contient en soi la négation de l'infini, c'est en vain qu'on infère que la négation de la limitation ou du fini contient la connoissance de l'infini : pour ce que ce par quoi l'infini diffère du fini est réel et positif, et qu'au contraire la limitation par laquelle le fini diffère de l'infini est un non-être ou une négation d'être. » (T. IV, p. 268.)

De l'exposition qu'il en a d'abord donnée, des justifications et des explications qu'il en a ensuite présentées, il résulte que la doctrine de Descartes, touchant l'idée de l'infini, établit et maintient la réalité, la clarté et la portée de cette idée, quant à l'être auquel elle s'applique.

Cependant avons-nous réellement cette idée telle qu'il la propose et l'estime? Pour en juger plus exactement, revenons sur les raisons dont il s'appuie.

Selon lui nous doutons, il nous manque donc de la vérité; nous désirons comme nous doutons, il nous manque donc quelque bien. Mais s'il nous manque ainsi, soit du vrai, soit du bien, nous sommes donc imparfaits. Or, d'où vient que nous reconnaissons dans le doute, dans le désir, dans ce manquement de certaines choses, la qualité d'être imparfaits, ou de n'être pas parfaits; c'est que nous savons ce qu'est le parfait, c'est que nous le comparons à nous et que nous l'en trouvons différent; nous en avons donc l'idée; nous l'avons en même temps que celle de nous-mêmes, on pourrait presque dire que nous l'avons avant, du moins virtuellement; car, quand nous prononçons par comparaison de notre propre imperfection, cette idée du parfait est comme présente en nous, et il semble que pour dire, et par conséquent avant de dire : je doute, je désire, ou je suis imparfait, nous sachions déjà ce qu'est le parfait. Car, je vous prie, d'où viendrait que nous affirmerions de certains états de notre âme qu'ils sont des défauts, si nous n'avions déjà comme implicitement affirmé ce qui nous fait concevoir ces défauts? Ou plutôt d'où viendrait que nous nierions de notre âme la perfection qu'elle n'a pas, si nous n'avions pas la notion de cette perfection? Sans cette notion, comment ferions-nous pour juger que douter et désirer c'est n'être pas parfait?

Et le parfait dont il s'agit ici n'est pas un parfait relatif, qui ne serait qu'un moindre imparfait, à peu près comme l'indéfini qui n'est qu'un fini moins

limité, mais non réellement l'infini; il s'agit du parfait même, du parfait absolu.

C'est de toute imperfection, si petite qu'elle soit, que nous affirmons qu'elle n'est pas la perfection et par conséquent c'est la perfection même, la pure perfection que nous avons en vue lorsque nous portons ce jugement.

Je viens de nommer l'indéfini et l'infini. On peut faire entre l'un et l'autre la même distinction qu'entre le parfait relatif qui n'est au fond qu'un imparfait, et le parfait absolu qui est le seul vrai parfait. Et en général tout ce qui se dit dans cette question du parfait et de l'imparfait peut se dire également de l'infini et du fini; car ce sont mêmes choses au fond.

C'est pourquoi il n'est pas exact de penser que l'infini n'est qu'une extension, une augmentation du fini, un moindre fini, ou l'indéfini; il est l'infini et non le fini comme on le prétend; et la preuve, c'est que quand on se trouve en face de l'indéfini, de ce prétendu infini et qu'on le voit tel qu'il est, on ne le voit tel et on ne le discerne que par opposition à l'infini dont on a en soi l'idée. Si grand qu'on se fasse le fini, du moment qu'on lui trouve ou qu'on lui suppose quelque limite, on ne le tient plus pour l'infini, car on sait que l'infini c'est l'absence de limites.

Tel est le fond de la doctrine de Descartes. Ce fond me paraît solide et ferme. On peut plus ou moins bien le produire et le faire valoir; la forme sous laquelle j'ai essayé de l'exposer ici, et qu'autant que je l'ai pu, j'ai imitée de Descartes, n'est pas sans doute irréprochable; elle a peut-être un peu trop de l'appareil logique; elle ne représente et n'ac-

cuse peut-être pas assez fidèlement la marche de l'esprit dans l'acquisition de cette idée; mais outre qu'il y a toujours une grande difficulté à faire dire au langage, dans toute leur simplicité, ces secrets de la conscience, et qu'on est souvent condamné à les indiquer seulement, il me semble néanmoins, que si, d'après cette analyse, si insuffisante qu'elle puisse être, on veut se replier sur soi-même, pour y rechercher les mêmes faits, on reconnaîtra aisément que dans le développement de l'intelligence, l'idée de l'infini est au moins simultanée à celle de l'infini.

Mais, disent les adversaires de Descartes, nous n'avons pas l'idée de l'infini, parce que avoir une idée, c'est se représenter un objet, en avoir l'image dans l'esprit, le limiter par la pensée, le circonscrire, le faire fini. Seulement quand il arrive que cet objet dans ses dimensions dépasse une certaine mesure, s'étend et s'amplifie de manière à échapper à une exacte délimitation, nous l'appelons l'infini. Mais cet infini n'est que du fini, c'est le fini indéterminé, le fini non défini, mais cependant non indéfinissable. — Certes, s'il en est ainsi nous n'avons pas l'idée de l'infini, et le fini seul se livre à nous dans ces conceptions qui admettent toujours certaines limites. Mais la question est de savoir si tout acte d'entendement est nécessairement une représentation, une réduction à de certains termes de l'objet que l'on saisit. Or, précisément quand nous déterminons et définissons ainsi une chose, et que nous la déclarons finie, n'est-ce pas en vue d'une autre qui nous paraît infinie? Mais celle-là, dit-on encore, est en elle-même inconcevable. Inconce-

vable, sans doute, d'une pleine et entière conception, comme répond Descartes à Hobbes; ou d'une conception qui comprenne et embrasse tout ce qui est dans l'infini; mais non pas de celle qui est médiocre et imparfaite, et qui néanmoins suffit pour faire connaître qu'il existe. C'est comme lorsque nous jetons les yeux sur la mer, on ne laisse pas de dire que nous la voyons, quoique nous n'en atteignions pas toutes les parties et n'en mesurions pas la vaste étendue (t. II, p. 26). L'idée de l'infini n'est pas une idée comme une autre, ou plutôt l'objet n'en est pas un objet comme un autre, et elle est ce que la fait cet objet, et non ce que la ferait un objet d'une autre nature; elle a en elle de l'infini tout ce qu'elle peut en avoir *objectivement*, et elle ne se prête pas à la définition; aussi n'a-t-elle pas cette clarté et cette distinction qui tient à une exacte délimitation de l'objet perçu; ce n'est pas le limité, c'est l'illimité qui se marque en elle; mais elle a toute l'évidence d'une notion qui nous donne, sinon l'explication, du moins la très-ferme apperception de l'objet auquel elle répond; si elle n'est pas la science, elle est la croyance de l'infini.

On a dans ces derniers temps renouvelé avec assez de force cette théorie des idées, familière à Hobbes et à Gassendi, et de laquelle il résulterait que nous n'avons et ne pouvons avoir l'idée de l'infini. Ainsi on a dit : « La pensée n'atteint pas les êtres eux-mêmes dans leur réalité et leur essence absolue, mais seulement dans leurs accidents, leurs modes, leurs rapports, leurs limites, leurs différences, leurs qualités; » on a dit : « Toute pensée se réalise par une limite, et penser en général, c'est

limiter; l'intelligibilité d'un objet ne consiste, si on peut le dire, que dans sa terminabilité. Pour nous, le *summum* de la science et de l'intelligibilité est dans la rigoureuse et invariable détermination d'une relation quelconque [1]. » Sans examiner ici tout ce qu'il peut y avoir sous d'autres rapports à discuter de grave dans ces propositions, j'y prends seulement ce qui touche à la question qui nous occupe, et j'y trouve très-nettement la négation de l'idée et, par une suite nécessaire, de l'être même de l'infini. Et par quelle raison? parce que penser c'est limiter; car c'est à quoi tout revient dans cette opinion. Or, cette raison n'est pas solide et elle n'a qu'une apparente précision. Elle ne se tire pas d'une connaissance assez générale de l'entendement; car, à proprement parler, penser n'est pas limiter, mais se déterminer à une affirmation; c'est prononcer, c'est juger, c'est concevoir d'une chose qu'elle est et ce qu'elle est, et par conséquent si cette chose est l'infini et non le fini, ce n'est pas la voir dans des limites, mais la voir sans limites; ce n'est pas la borner, mais lui laisser toute son étendue; la limiter en pensée, serait la méconnaître. Il s'agit donc de savoir s'il y a telle chose pour nous qui soit l'infini, et non le fini, et dans ce cas, y conformant naturellement notre esprit, qui est fait pour la vérité quelle qu'elle soit, nous aurons par là même l'idée de l'infini. Or, comment nier, si on se remet bien en présence des faits, que l'infini ou le parfait se révèlent en nous dans maintes circonstances, où nous les affirmons, par là même que nous disons du fini, de l'imparfait, qu'ils ne sont ni l'infini ni le parfait.

[1] Hamilton et Peisse.

Voilà comment peut, ce semble, bien se défendre Descartes. Mais si à son tour il attaquait et poussait un peu la doctrine qu'on oppose à la sienne, ne pourrait-il pas dire : Selon vous il n'y a pas d'infini; il n'y a donc pas d'éternité, pas d'immensité, rien d'absolu, rien de parfait, ni en intelligence, ni en amour, ni en puissance; il n'y a plus un Dieu sage, bon et fort sans limites, pour créer, gouverner et conduire à bonne fin son œuvre; mais un Dieu limité dans le temps, limité dans l'espace, limité dans tous ses attributs : il n'y a plus qu'un Dieu fini. C'est, il faut l'avouer, un Dieu un peu trop à notre image. Que Dieu ait des choses de l'homme, ou plutôt que l'homme ait des choses de Dieu, on le conçoit; mais encore faut-il que ce qu'il y a de commun entre l'incréé et le créé, fini dans celui-ci, n'ait pas ce même caractère dans celui-là et y soit infini. Autrement ce n'est plus un Dieu, c'est un homme que vous avez : vous tombez dans l'anthropomorphisme. Que Dieu, pour se manifester dans l'ordre de la création, ait des symboles finis, on le conçoit; dans le monde du fini, l'infini n'a pas place; mais alors même faut-il bien voir par quels signes il s'annonce et se marque le mieux; n'est-ce pas par ceux surtout qui, grâce à leur grandeur, peuvent le plus clairement, sous l'aspect du fini, nous révéler l'infini, comme la longue suite des histoires, la vaste étendue des mondes, les facultés éminentes qui font les hommes grands par l'intelligence, l'amour ou l'action. Si le Dieu qui se montre en nous sous ces apparences diverses, n'était pas l'infini, mais le fini lui-même, il ne serait plus le vrai Dieu, le Dieu partout et toujours présent, le Dieu tout intel-

ligent, tout aimant et tout-puissant; ce serait la nature ou l'homme à leur état le plus élevé; ce serait la divinité rabaissée à l'homme et à la nature; ce ne serait plus la divinité, et le fini, auquel on aurait ainsi ramené l'infini, n'en serait pas plus excellent; au contraire il vaudrait moins, car il n'a de prix que par l'infini, il n'est grand et ne se soutient que par son rapport avec l'infini. Au sein du temps et de l'espace, et parmi toutes ses infirmités, l'homme serait la plus vaine et la plus misérable des choses s'il n'avait l'infini, l'infini en tous sens, pour s'y rattacher, s'y appuyer, y trouver à la fois son principe et sa fin; à plus forte raison le monde, qui est encore moins capable de se suffire à lui-même. A toute créature pour l'expliquer, il faut nécessairement l'infini; rien de fini ne va sans l'infini. Voilà par quelles raisons la doctrine de Descartes pourrait prendre ses avantages sur la doctrine opposée.

CHAPITRE V.

THÉORIE DES PASSIONS.

Je place la théorie des passions après celle des idées, parce que, selon Descartes, les passions sont dans l'âme des phénomènes de passivité comme les idées[1].

Descartes ne traite des passions ni dans le *Discours de la méthode*, ni dans les *Méditations*, il n'en traite

[1] Voir t. III, *Lett. XXXII*, et t. IV, *Lett. XLVIII*, sur la passivité des idées. — L'entendement en soi est inactif.

pas non plus dans les *Principes*, quoique là il en fasse mention; il ne s'en occupe expressément que dans l'ouvrage qui porte ce mot pour titre; il en parle aussi dans quelques lettres : il y en a même une à Chanut, antérieure, il est vrai, au livre *des Passions*, qui en présente une explication un peu différente de celle du livre lui-même; mais c'est avant tout dans l'écrit qui vient d'être nommé que j'en suivrai la théorie.

Le *Traité des Passions* est divisé en trois parties : la première contient certains préliminaires de la théorie; la seconde, la théorie elle-même; la troisième, diverses applications auxquelles elle donne lieu.

Ainsi Descartes s'occupe d'abord « des passions en général, et, par occasion, de toute la nature de l'homme »; c'est-à-dire qu'il nous introduit à l'étude des passions, par des considérations sur la *passivité*, qui en sont à ses yeux la préparation naturelle. Il commence donc par faire remarquer « que tout ce qui se fait ou arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive. En sorte que bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose, qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter. » Par suite, toute passion dans l'âme est une action dans le corps, ou plutôt provient d'une action du corps, y est par conséquent liée, mais en même temps s'en distingue; ce qui fait que pour bien juger des passions en elles-mêmes, il est nécessaire d'examiner la

différence de l'âme et du corps, et des fonctions propres à l'une et à l'autre. Cet examen devra se faire d'après cette règle : « Tout ce que nous expérimentons être en nous et que nous voyons aussi pouvoir être dans les corps tout à fait inanimés, ne doit être attribué qu'à notre corps, et au contraire ce que nous ne concevons en aucune façon pouvoir appartenir à un corps, doit être attribué à notre âme. »

Ainsi le mouvement et la chaleur, la vie proprement dite, ou la cause et la condition d'exercice de nos diverses fonctions organiques, ces fonctions elles-mêmes, leurs siéges et leurs effets propres, voilà ce qui appartient au corps; parce qu'en tout cela il n'y a rien qui ne soit ou ne cesse d'être sans l'âme ou même malgré l'âme, et ne s'explique au contraire par la nature du corps.

Mais il n'en est pas de même des volontés, des perceptions, des imaginations et des passions proprement dites. Ici tout est à l'âme, si tout ne vient pas de l'âme, et ce qui est passif comme ce qui est actif a en elle son sujet.

Voilà donc ce qui est à l'âme. Mais ainsi qu'il vient d'être indiqué, tout ne lui appartient pas au même titre, et il y a des différences entre les volontés, qui sont essentiellement actives[1], les perceptions ou les idées qui sont passives, mais cependant en participant de l'activité de manière à être nommées actions, et les passions qui sont purement passives.

Les passions se trouvent ainsi nettement déter-

[1] Cette distinction n'est pas toujours sévèrement maintenue par Descartes. Ainsi dans les *Méditations* il semble ramener les affections aux volontés; dans les *Principes*, il dit : « Désirer, avoir de l'aversion, sont des façons différentes de vouloir; » dans une lettre : « Tous ces mouvements de la volonté auxquels consistent la joie, l'amour, le désir. »

minées; ce sont des fonctions de l'âme, mais qui n'y sont développées qu'au moyen de l'action du corps. « Ce sont des perceptions, des sentiments ou, pour mieux les définir, des émotions qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelques mouvements des esprits. » (T. I, p. 359.)

Si telles sont les passions, il est aisé de reconnaître quel en est l'effet général; c'est d'inciter l'âme à vouloir, c'est de la disposer à former des volontés et à persister dans ces volontés. De la sorte, elles sont précédées et suivies d'une action : précédées de l'action du corps sur l'âme, et suivies de l'action de l'âme sur le corps, elles servent à la réaction, après une action reçue.

Quant à l'empire auquel nous pouvons les soumettre, indirect et limité, il est cependant assez étendu, et « par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter, nous avons un moyen sûr de l'exercer et de le développer avec une grande liberté; » Descartes va même jusqu'à dire « qu'il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions. »

Après avoir ainsi expliqué les passions en général, ce qui est le sujet de sa première partie, Descartes passe à la seconde, et traite des diverses passions en particulier; et avant tout des six primitives, qui sont l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse.

La première, selon lui, est l'admiration, qui n'est guère, à vrai dire, que cette première impression

que nous recevons d'un objet, lorsqu'il nous apparaît dans sa nouveauté, et que nous ne le connaissons encore ni comme grand ou petit, ni comme beau ou laid, ni comme bon ou mauvais; c'est le mouvement d'intérêt que nous éprouvons pour toute chose dont la vue nous surprend, c'est l'éveil de la curiosité; mais ce n'est pas de l'admiration au sens de l'art et de la morale; et la preuve, c'est que cette émotion peut aussi bien donner lieu, selon les jugements qui s'y lient, au mépris qu'à l'estime, au dédain qu'à la vénération, à l'humilité ou à la bassesse qu'à la générosité ou à l'orgueil.

Après l'admiration viennent l'amour ou la haine, qui tiennent à ce que la chose que nous admirions d'abord simplement se présente comme nous étant bonne et convenable, ou mauvaise et nuisible.

Le désir en est la suite; il regarde l'avenir surtout, mais aussi le passé et donne naissance à l'espérance, à la crainte, à la sécurité et au désespoir; au courage, à la hardiesse, à la lâcheté et à l'épouvante : il peut être aussi accompagné de remords.

La joie et la tristesse, qui, avec le désir, l'amour, la haine et l'admiration, forment les six passions primitives, sont excitées par la considération d'un bien ou d'un mal présents dont nous sommes affectés, et qui nous regardent personnellement. La joie et la tristesse, selon les circonstances qui peuvent les modifier, et qu'il est facile de déterminer, deviennent la moquerie, l'envie, la pitié, la satisfaction de soi-même et le repentir, la faveur et la reconnaissance, l'indignation, la colère, etc.

Après avoir ainsi distingué les six passions primitives avec les principales passions dérivées qui

se rattachent à chacune d'elles, Descartes les reprend une à une pour les étudier à part et en rechercher la nature, la cause et les effets.

Il trouve que l'admiration est une subite surprise de l'âme qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires. Elle a pour cause l'impression du cerveau qui détermine en elle cette considération, et le mouvement des esprits animaux qui produisent cette impression et en reçoivent eux-mêmes une certaine excitation. Quant aux effets de cette passion, Descartes n'en note aucuns qui touchent à proprement parler à l'état du cœur et du sang; mais, à son avis, elle en a d'autres en vertu desquels elle fait que « nous apprenons et retenons en notre mémoire les choses que nous avons auparavant ignorées. »

Descartes aurait pu faire immédiatement application de cette explication à tous les dérivés de l'admiration : c'eût peut-être été plus régulier; mais il a préféré s'occuper de suite des autres passions primitives, et renvoyer à la troisième partie tout ce qui regarde les passions secondaires.

De l'admiration il passe donc aussitôt à l'amour et à la haine, dont il expose également la nature, les causes et les effets. Ainsi « l'amour est une émotion causée par le mouvement des esprits, qui incite l'âme à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables; et la haine est une émotion causée par les esprits, qui incite l'âme à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles. » Les phénomènes qui dérivent de l'amour sont un battement de pouls égal, et beaucoup plus grand et plus fort que de coutume;

une douce chaleur dans la poitrine, une digestion plus facile, d'où l'utilité de cette passion pour la santé. On remarque au contraire en la haine que le pouls est inégal et plus petit, et souvent plus vite; qu'on sent des froideurs entremêlées de je ne sais quelle chaleur âpre et piquante dans la poitrine; que l'estomac cesse de faire son office et est enclin à vomir et à rejeter les viandes qu'on a mangées, ou du moins à les corrompre et convertir en mauvaises humeurs.

Le désir est une agitation de l'âme causée par les esprits qui la disposent à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente lui être convenables. Il a cela de particulier qu'il agite le cœur plus violemment qu'aucune des autres passions, et fournit au cerveau plus d'esprits qui, passant dans les muscles, rendent tous les sens plus aigus et toutes les parties du corps plus mobiles.

« La joie est une agréable émotion de l'âme en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien, que les impressions du cerveau lui représentent comme sien. » Pour ses effets, ils sont à un moindre degré à peu près ceux de l'amour.

« La tristesse est une langueur désagréable, en laquelle consiste l'incommodité que l'âme reçoit du mal, ou du défaut que les impressions du cerveau lui représentent comme lui appartenant, » et dans cet état, « le pouls est faible et lent, on sent comme des liens autour du cœur qui le serrent, et des glaçons qui le gêlent et communiquent leur froideur au reste du corps; et cependant on ne laisse pas d'avoir quelquefois bon appétit et de sentir que l'estomac ne manque point à faire son devoir,

pourvu qu'il n'y ait point de haine mêlée avec la tristesse. »

Descartes qui, dans cette étude des passions, a surtout en vue les modifications qu'elles entraînent dans l'économie de la vie physique, ne se borne pas à ces premiers effets qu'il vient d'indiquer ; il en marque d'autres encore qui s'y rattachent, il explique *les mouvements du sang et des esprits* qui sont produits dans l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse, et décrit les signes extérieurs de ces passions ; c'est ainsi qu'il parle des changements de couleur, des tremblements, de la langueur, de la pamoison, du ris, des larmes, etc., il disserte par suite de l'usage qu'on peut faire de ces passions, en tant qu'elles se rapportent, soit au corps, soit à l'âme.

Il arrive ainsi à la troisième partie.

Cette partie n'est, comme je l'ai dit, qu'une application de la seconde. C'est l'explication des passions dérivées, en conséquence de celle des passions primitives ; ce n'est guère qu'une répétition avec particularité de ce qui a d'abord été dit d'une manière générale. Je pourrais donc, à la rigueur, me dispenser d'une nouvelle analyse. Mais Descartes déploie ici des qualités d'esprit que je regretterais de ne pas faire estimer ; c'est une connaissance savante et fine tout ensemble, une intelligence du cœur humain à la façon du moraliste et de l'homme du monde, une logique[1] et un tact, un art de raisonner sur des observations pleines de délicatesse,

[1] Clauberg dans sa *Connaissance de Dieu et de nous-mêmes*, p. 495, dit : « Nusquam apertius Cartesius est logicus quam in libello de passio- « nibus animæ. »

qui rappellent à la fois la manière d'Aristote et de La Bruyère, et qui a même des traits de Molière. Je me reprocherais de n'avoir pas relevé ces mérites dans Descartes. Je serai toutefois rapide dans ces remarques.

L'auteur, selon l'ordre qu'il s'est tracé, commence par les passions qui dérivent de l'admiration, comme l'estime et le mépris, la générosité et l'humilité, l'orgueil, etc.

Je n'entrerai pas, même en les résumant, dans les détails qu'il donne à cet égard. On les conçoit et on les supplée sans peine par la pensée. Mais je ferai quelques citations. Ainsi, au sujet de l'estime de soi-même et de la cause qu'elle doit avoir, il dit: « Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui puisse nous donner une juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés; car, il n'y a que ces seules actions qui dépendent de ce libre arbitre, pour lesquelles nous puissions, avec raison, être loués ou blâmés; et il nous rend, en quelque façon, semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions pas par lâcheté les droits qu'il nous donne. »

Il dit également touchant l'humilité vicieuse : « Il arrive souvent que ceux qui ont l'esprit le plus bas sont les plus arrogants et superbes, en même façon, que les plus généreux sont les plus modestes et les plus humbles. Mais, au lieu que ceux qui ont l'esprit fort et généreux ne changent point d'humeur pour les prospérités ou adversités qui leur arrivent, ceux qui l'ont foible et abject ne sont conduits que par la fortune, et la prospérité ne les enfle pas

moins que l'adversité les rend humbles... » Et plus loin, au sujet de la générosité qu'on peut acquérir, il dit : « Encore qu'il n'y ait point de vertu à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant qu'à cela qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur, et qu'il soit aisé de croire que toutes les âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas également nobles et fortes, il est certain, néanmoins, que la bonne institution sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance, et que si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user, comme aussi, d'un autre côté, combien sont vains et inutiles tous les soins qui travaillent les ambitieux, on peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de la générosité. »

Après les passions qui sont dérivées de l'admiration viennent, sans trop de distinction, toutes celles qui le sont de l'amour, de la haine, du désir, de la joie et de la tristesse. Je me contenterai encore ici de quelques citations. Par exemple, à l'article de la jalousie, après l'avoir définie « Une espèce de crainte, qui se rapporte au désir qu'on a de conserver la possession de quelque bien, » il dit : « elle ne vient pas tant de la force des raisons qui font juger qu'on le peut perdre, que de la grande estime qu'on en fait, laquelle est cause qu'on examine jusqu'aux moindres sujets de soupçon et qu'on les prend pour des raisons fort considérables. » Il continue en marquant la différence entre la jalousie honnête et la jalousie blâmable : « Ainsi, dit-il, un capitaine qui garde une place de grande importance, a droit d'en

être jaloux, c'est-à-dire de se défier de tous les moyens par lesquels elle pourroit être surprise; et une honnête femme n'est pas blâmée d'être jalouse de son honneur, c'est-à-dire de ne se garder pas seulement de mal faire, mais aussi d'éviter jusqu'aux moindres sujets de médisance. On se moque d'un avaricieux, lorsqu'il est jaloux de son trésor, c'est-à-dire lorsqu'il le couve des yeux et ne s'en veut jamais éloigner, de peur qu'il lui soit dérobé; car l'argent ne vaut pas la peine d'être gardé avec tant de soin; et on méprise celui qui est jaloux de sa femme, parce que c'est un témoignage qu'il ne l'aime pas de la bonne sorte, et qu'il a mauvaise opinion de soi ou d'elle; je dis qu'il ne l'aime pas de la bonne sorte, car, s'il avoit une vraie amour pour elle, il n'auroit aucune inclination à s'en défier... » Sur la raillerie, Descartes ne s'exprime pas avec moins de finesse et de justesse : « Pour ce qui est, dit-il, de la raillerie modeste, qui reprend utilement les vices en les faisant paroître ridicules, sans toutefois qu'on en rît soi-même, ni qu'on témoigne aucune haine contre les personnes, elle n'est pas une passion, mais une qualité d'honnête homme, laquelle fait paroître la gaieté de son humeur et la tranquillité de son âme, qui sont des marques de vertu, et souvent aussi de l'adresse de son esprit, en ce qu'il sait donner une apparence agréable aux choses dont il se moque. »

Voici maintenant comment il parle de la satisfaction de soi-même : « La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur âme qui se nomme tranquillité ou repos de conscience ; mais celle qu'on acquiert de

nouveau, lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne, est une passion, à savoir une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, pour ce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes. Toutefois, lorsque cette cause n'est pas juste, c'est-à-dire lorsque les actions dont on tire beaucoup de satisfaction ne sont pas de grande importance, ou même qu'elles sont vicieuses, elle est ridicule et ne sert qu'à produire un orgueil et une arrogance impertinente; ce qu'on peut particulièrement remarquer en ceux qui, croyant être dévôts, sont seulement bigots et superstitieux, c'est-à-dire qui, sous ombre qu'ils vont souvent à l'église, qu'ils récitent force prières, qu'ils portent les cheveux courts, qu'ils jeûnent, qu'ils donnent l'aumône, pensent être entièrement parfaits, et s'imaginent qu'ils sont si grands amis de Dieu, qu'ils ne sauroient rien faire qui lui déplaise, et que tout ce que leur dicte leur passion est un bon zèle, bien qu'elle leur dicte quelquefois les plus grands crimes qui puissent être commis par des hommes, comme de trahir des villes, de tuer des princes, d'exterminer des peuples entiers, pour cela seul qu'ils ne suivent pas leurs opinions. »

Enfin après avoir fait une revue suffisante des principales passions dérivées, il conclut son traité par quelques maximes sur la manière de gouverner ses passions et d'y porter remède, et sa dernière réflexion en ce sens est celle-ci : « Mais la sagesse est principalement utile en ce point qu'elle enseigne à s'en rendre maître et à les ménager avec tant d'adresse, que les maux qu'elles causent sont fort supportables et même qu'on tire de la joie de tous. »

Tel est le *Traité des passions*.

Ce qu'on peut y remarquer, outre la doctrine elle-même, ce sont les sentiments qui y respirent, c'est cette fermeté, cette loyauté, cette franchise, qui y percent à chaque page, c'est cet honneur militaire qui s'y révèle çà et là par quelques traits vifs et contenus, mais qui décèlent assez le fond de cette âme formée à l'école de la guerre en même temps qu'à celle de la philosophie, c'est, en un mot, quelque chose de son caractère, de sa personne, qui se marque ici peut-être plus que dans aucun de ses autres écrits, à l'exception toutefois de ses lettres; et, à ce propos, qu'on me permette de citer quelques passages de l'une d'elles à un de ses amis, dans laquelle on sent à la fois sa doctrine et son cœur dicter et inspirer ses paroles. « Je viens, dit-il, d'apprendre la triste nouvelle de votre affliction, et, bien que je ne me promette pas de rien mettre en cette lettre qui ait grande force pour adoucir votre douleur, je ne puis toutefois m'abstenir d'y tâcher, pour vous témoigner au moins que j'y participe. Je ne suis pas de ceux qui estiment que les larmes et la tristesse n'appartiennent qu'aux femmes, et que pour paroître homme de cœur, on se doive contraindre à montrer toujours un visage tranquille; j'ai senti depuis peu la perte de deux personnes qui m'étoient bien proches, et j'ai éprouvé que ceux qui me vouloient défendre la tristesse l'irritoient, au lieu que j'étois soulagé par la complaisance de ceux que je voyois touchés de mon déplaisir. Ainsi, je m'assure que vous souffrirez moins, si je ne m'oppose point à vos larmes, que si j'entreprenois de vous détourner d'un sentiment que je crois juste : mais il doit néanmoins y avoir

quelque mesure..... La profession des armes, en laquelle vous êtes nourri, accoutume les hommes à voir mourir inopinément leurs meilleurs amis, et il n'y a rien au monde de si fâcheux que l'accoutumance ne le rende supportable..... Je sais bien que je ne vous apprends ici rien de nouveau; mais on ne doit pas mépriser les bons remèdes pour être vulgaires, et m'étant servi de celui-ci avec fruit, j'ai cru être obligé de vous l'écrire. »

Chaque point de doctrine, chaque théorie de Descartes que nous avons examinés jusqu'ici a donné lieu à une polémique, dont j'ai constamment eu soin de rendre compte; mais je ne sache pas qu'il en ait été de même du *Traité des passions*, et s'il a été critiqué, si Spinoza, par exemple, en porte en passant et brièvement un jugement assez sévère dans sa préface du *de Affectibus*, il n'a pas été discuté au moyen de cet échange d'*objections* et de *réponses* qu'ont amené les *Méditations*; il n'y a donc à cet égard rien à rappeler ici, et le rôle de rapporteur, que je remplissais ordinairement avant celui de critique, va faire immédiatement place à celui-ci. Mais voici comment je l'entends. Je ne reprendrai pas en détail pour l'apprécier directement la théorie de Descartes; mais j'exposerai en la résumant une théorie différente d'après laquelle on pourra la juger.

Pour envisager les passions sous leurs principaux points de vue et les expliquer en conséquence, il faut ce me semble les considérer sous le rapport de leur principe, de leur fin, des conditions dont elles dépendent, des objets auxquels elles se rapportent, des degrés d'intensité et de durée, de simplicité ou de

complexité qu'elles présentent dans leurs phénomènes.

Nous les analyserons donc selon cet ordre, mais d'abord remarquons bien ce que sont toutes les passions en elles-mêmes : ce sont des émotions; mais ces émotions que sont-elles? De la joie, de l'amour, du désir ou de la douleur, de la haine et de l'aversion. Je ne m'arrête pas à le démontrer, et je pense qu'après tout ce qui a été dit en ce sens, il serait aussi facile qu'inutile d'insister sur ce point[1].

Je prends donc pour accordé que toute passion est ce que je viens de dire; et je me demande ce qu'il peut y avoir de commun au fond de toutes ces émotions? Il s'y trouve d'abord des penchants, des tendances, des instincts, ou, pour le dire encore par un nouveau terme, des aspirations à certaines choses qui nous semblent bonnes, et, dans ces choses, à une autre qui nous les fait toutes rechercher, je veux dire le bien. Nous avons donc des mouvements pour le bien et pour tout ce qu'il rend bon. Mais que sont ces mouvements et comment se développent-ils quand ils sont excités en nous? Comme ils le doivent dans des êtres intelligents et libres, dans des forces qui sont faites pour se connaître et se posséder, et, par suite, connaître et posséder ce qui convient à leur nature; c'est-à-dire qu'ils nous portent à rechercher, pour le connaître et le posséder, le bien et tout ce qui tient du bien, et cela avec le moins de privation, de trouble et de difficulté possible, avec le plus d'indépendance, de paix et de supériorité possible. Aussi peut-on tous les ramener à deux principaux désirs que je demande

[1] Voir pour les développements et les explications ma *Psychologie* et le morceau sur Hobbes, dans cet *Essai*.

la permission d'appeler de deux noms, que je détourne sans doute de leur acception ordinaire, mais qui ne se refusent pas non plus à celle que je leur prête ici, la *curiosité* et l'*ambition*, l'une tendant à la connaissance et l'autre à la possession des bonnes choses. La curiosité et l'ambition, voilà donc à quoi reviennent toutes les passions de l'âme, je dirai bientôt comment; mais avant il faut que je marque encore de quel principe commun elles dérivent toutes deux. C'est de l'amour, dont je ne veux pas disserter ici, mais dont je dois au moins dire que comme il est en nous l'attribut d'une force qui est une personne, il est l'amour de la personne en vue du bien, l'amour du bien pour soi, l'amour de soi rapporté au bien.

L'amour, voilà le principe de la curiosité et de l'ambition, et par suite, de tous les penchants moins généraux de notre nature.

Voici maintenant comment les passions naissent d'abord de l'amour, puis des penchants qui en dérivent.

Il faut se rappeler qu'elles consistent en une double émotion, l'une de joie, d'amour et de désir; l'autre de douleur, de haine, d'aversion. Il s'agit de se rendre compte de cette double suite de phénomènes.

Pour cela il faut distinguer trois choses, les situations dans lesquelles nous nous trouvons, les causes de ces situations, et l'action de ces causes.

Et d'abord, ces situations que sont-elles? Pour épargner les développements, et tout résumer en deux mots, elles ont pour caractère la facilité ou la difficulté. Eh bien! que se passe-t-il, quand, dans notre aspiration générale au bien, et en suivant notre double penchant à le connaître et à le posséder, nous

sentons de la facilité? Nous sommes heureux, nous jouissons, et cette joie vient de la conscience que nous avons de cette facilité. Qu'arrive-t-il au contraire, quand c'est, au lieu de la facilité, la difficulté que nous rencontrons? Nous sommes malheureux, nous souffrons, et c'est du sentiment de la difficulté que nous souffrons.

Voilà ce qui s'observe d'abord. Mais voici ce qui paraît ensuite. Jouir et souffrir n'implique pas autre chose que l'idée d'un certain effet dont nous recevons l'impression. Mais l'effet nous mène à la cause, et dès que nous concevons la cause de la facilité ou de la difficulté dont nous sommes affectés, ce n'est plus seulement de la joie ou de la douleur que nous éprouvons, c'est de l'amour et de la haine, ou, si l'on veut, c'est encore de la joie ou de la douleur, mais rapportées à une cause, et étendues de notre position à l'objet qui la détermine. Nous aimons et nous haïssons tout en continuant à jouir et à souffrir, et parce que nous jouissons et souffrons. Mais ce n'est pas tout encore, aimer et haïr ne répondent bien qu'à la qualité constante, qu'à la nature de la cause agréable ou désagréable. Ils n'en supposent pas rigoureusement l'action, le développement, l'énergie en exercice; c'est pourquoi ils ne sont en eux-mêmes qu'une simple disposition à rechercher ou à fuir l'objet bon ou mauvais. Que cet objet vienne à agir, qu'il fasse valoir ses propriétés, qu'il use plus particulièrement de sa vertu bienfaisante ou malfaisante, et redouble ainsi en nous, avec le sentiment de notre condition, notre joie ou notre douleur, nous aimons et nous haïssons toujours, mais avec quelque chose de plus, avec un nouveau degré d'inclination

ou de répugnance, avec un plus vif mouvement pour rechercher, attirer, et, s'il se peut, avoir à nous l'objet qui nous est si activement bon, ou pour repousser, éloigner et même détruire l'objet dont la présence nous trouble et nous tourmente si fort.

Toutes les fois donc qu'il y a pour nous une telle situation, une telle cause de cette situation, une telle action de cette cause, que nous nous sentons secondés ou contrariés dans nos aspirations primitives au bien, nous avons, d'une part, joie, amour, désir, et de l'autre, douleur, haine et aversion.

A la situation appartiennent ou, pour mieux dire, répondent la joie et la douleur; à la cause de la situation, l'amour et la haine; à l'action de la cause, le désir et l'aversion. Le principe intime et propre de ces diverses émotions est cet amour primitif et ces penchants essentiels dont j'ai parlé plus haut; ce sont eux qui se modifient en joie, douleur, etc., ce sont eux qui jouissent et qui souffrent, etc. Mais ce qui les fait jouir, souffrir, ce sont ces situations, ces causes et ces actions, qui leur sont favorables ou contraires.

Au dedans se rapportent, comme à leur source commune, la joie, la douleur, l'amour, la haine, etc.; et au dehors, les circonstances, les objets et les impressions, qui en déterminent le développement.

Telles sont les passions considérées dans leur principe et dans leurs phénomènes les plus généraux.

Mais il y a encore à les observer sous certains autres points de vue, qui ne sont pas sans intérêt.

Ainsi, si nous les examinons dans les modifications qu'elles revêtent, en raison du caractère des causes

auxquelles elles se rapportent, comme ces causes sont des forces physiques ou morales, les passions, participant de la nature des unes ou des autres, peuvent également se distinguer en physiques ou morales; et, en effet, la joie, l'amour et le désir que l'on éprouve au sujet d'une plante ou d'un animal, ne peuvent pas se confondre avec ceux qu'inspirent une âme, une personne; et il en est de même de la douleur, de la haine et de l'aversion. Il y a dans les affections qui regardent les choses je ne sais quoi de moins vif, de moins pur, de moins élevé que dans celles qui s'adressent aux personnes, et qui tient à ce qu'on sait que les objets qu'on a en vue n'ont pas ou ont, à un très-faible degré, une vie semblable à la nôtre. On a moins d'âme, en quelque sorte, pour ce qui n'a pas ou a peu l'âme que pour ce qui l'a parfaitement; et l'on met moins de soi-même dans les émotions dont le terme est un être peu ou point spirituel que dans celles au contraire dont il est tout esprit. En présence de ce qui a à peine, ou n'a pas le sens, l'amour et la volonté, on a moins de cœur à jouir, à aimer, à désirer ou à souffrir, à haïr et à repousser, que quand il s'agit d'un esprit comme le nôtre, ou supérieur au nôtre.

Une distinction analogue se remarque entre les passions, soit de l'ordre physique, soit de l'ordre moral, selon que leurs causes dans chaque ordre sont d'un degré plus ou moins élevé. Ainsi on n'est pas autant affecté, toutes choses égales d'ailleurs, à l'égard d'une pierre qu'à l'égard d'une plante, et à l'égard de l'un et de l'autre que par rapport à un animal.

De même encore, l'émotion qu'on éprouve en

voyant un ami, n'est pas celle que cause un étranger; celle dont est l'objet un homme supérieur, un grand homme, diffère de celle qui n'est relative qu'à un homme médiocre. Dans toutes, il y a de la passion que l'homme a naturellement pour l'homme, mais avec des nuances infinies, qui se règlent sur les qualités et le rang des personnes. Tout comme on a moins d'âme pour ce qui a moins d'âme, on en a plus pour ce qui en a plus. L'âme, en général, dans ses sentiments, s'anime, s'élève ou s'abaisse en raison des natures qui l'intéressent et la touchent.

C'est pourquoi autres sont encore les affections que nous éprouvons pour les créatures, nos semblables, autres celles qu'excite en nous le Créateur, notre commun père. Rien dans les unes n'égale la sainteté, la profondeur et, en quelque sorte, l'infinitude qui se remarquent dans les autres.

Si c'était ici la place des analyses détaillées, j'en aurais plus long à dire sur toutes ces modifications des passions. Mais, encore une fois, j'abrége et ne développe pas, j'esquisse et ne décris pas. J'ai, d'ailleurs, autre part et en plus d'une occasion, essayé d'exposer plus explicitement la même théorie [1].

Quel que soit néanmoins mon désir de me resserrer, j'ai encore quelques vues à présenter.

Toutes les passions, par suite de leur rapport avec l'intelligence, en regardant d'abord le présent, peuvent aussi regarder le futur et le passé, et ainsi se modifier en crainte ou en espérance, en regret ou en réjouissance, avec une foule de variétés particu-

[1] J'ajouterai comme nouvelle indication, mon *Cours de morale*.

lières, qu'il me serait impossible de marquer ici, mais qui se concluent aisément des explications générales qui précèdent.

Elles se modifient également selon le degré de durée ou d'intensité d'action de leurs objets, selon les combinaisons de ces objets, et toutes les relations auxquelles ils se prêtent.

C'est ainsi qu'elles sont constantes ou fugitives, modérées ou excessives, ardentes et impétueuses, ou tièdes et languissantes; qu'elles sont simples et directes, ou indirectes et complexes; qu'elles sont vraies ou fausses, aveugles ou éclairées; qu'elles se caractérisent, en un mot, et se qualifient de toute façon.

Telle est, en un très-court résumé, la théorie des passions, d'après laquelle on pourrait juger celle de Descartes. Je laisse, du reste, le détail de ce jugement à la sagacité du lecteur. Je me bornerai simplement à cette remarque : c'est que des six passions primitives qu'il compte, il a mal démêlé et mal nommé, en l'appelant admiration, le principe général de toutes les passions, qui n'est pas proprement l'admiration, mais l'amour, cet amour primitif dont tout le reste procède; qu'il n'a pas assez tenu compte des divers penchants qui en dérivent immédiatement; qu'il n'a point assez marqué les situations diverses à la suite desquelles naissent les diverses émotions; les objets causes de ces émotions; l'ordre qu'elles suivent entre elles en se développant; qu'en tout il manque dans son analyse, sinon de simplicité et de netteté, du moins, en certains points, d'exactitude et de justesse. Voilà le jugement sommaire que je me permets de porter sur un traité qui réunit d'ailleurs tous les mérites divers que j'ai relevés.

CHAPITRE VI.

THÉORIE DE LA VOLONTÉ.

Il n'y a point en philosophie de petites questions, et pour qui sait les pénétrer, toutes ont leur importance et leur attrait, parce que toutes participent de la vérité, cet objet infini d'intérêt et de sérieuse curiosité.

Mais il y en a néanmoins qui touchent plus directement aux choses en vue desquelles nous philosophons principalement; telles sont, par exemple, celles de notre condition et de notre destinée, et, bien que nous comprenions que pour l'ordre de la science, elles ne doivent venir qu'à leur place et à leur rang, quand elles viennent, elles nous occupent et nous attachent plus vivement que celles qui ont un rapport moins direct à ces matières.

C'est ainsi que la question de la volonté et du libre arbitre a quelque chose pour l'esprit de plus pressant et de plus vif que celles des idées ou des passions. Ce qui le prouve, c'est qu'elle sollicite et inquiète même les âmes qui sont le moins exercées à la philosophie, et que la religion, pour les satisfaire, a une doctrine sur la liberté, tandis qu'elle n'en a pas, au moins explicitement, sur la nature et l'origine des idées.

Il y a donc ici pour nous, dans le soin avec lequel nous recherchons les diverses théories de Descartes, un motif de plus de nous rendre un compte exact de son opinion sur la volonté.

Descartes n'a pas traité spécialement de la volonté, mais il en a, à l'occasion, disserté dans ses principaux ouvrages, et de ce qu'il en a dit on peut aisément composer un tout qui forme sa théorie sur ce point.

Ainsi quelle est, selon lui, l'essence, la nature de la volonté? quelle en est l'origine? quel en est le développement? En d'autres termes, qu'est-elle en elle-même? comment commence-t-elle? et comment se termine-t-elle? Telles sont les questions principales sur lesquelles nous allons recueillir les solutions de Descartes.

Au sujet de la première, il enseigne que la volonté n'est ni cette espèce de passivité qui se voit dans les idées, ni celle qui s'observe également dans les passions; elle n'est point passive mais active; elle a l'activité en propre, nous en jugeons parce que « nous expérimentons qu'elle vient directement de notre âme, et semble ne dépendre que d'elle, » (*Traité des passions*) elle l'a tellement en propre qu'elle la prête, quand il y a lieu, aux autres modes de notre âme, et qu'elle en communique, par exemple, aux idées tout ce que leur passivité naturelle en comporte : « Ainsi lorsque notre âme s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point.... et aussi à considérer quelque chose qui est seulement intelligible et non imaginable, par exemple, sa propre nature, la perception qu'elle a de ces choses dépend principalement de la volonté qui fait qu'elle aperçoit; c'est pourquoi on a coutume de les considérer comme des actions plutôt que comme des passions. » (*Traité des passions.*) Il est vrai que Descartes paraît quelquefois confondre la volonté avec le

désir, et comme le désir est passif, de même que toutes les passions parmi lesquelles il le range, il s'ensuivrait qu'il prêterait aussi ce caractère à la volonté. Mais, évidemment, ce n'est pas là une conséquence qu'il accepte, et lors même qu'il rapproche les deux faits l'un de l'autre et semble les assimiler, au fond, il les distingue, et quand il est amené à se prononcer sur l'activité de la volonté, comme sur la passivité du désir, il n'hésite nullement. Ainsi, il dit, il est vrai, à la troisième *Méditation* : « Lorsque je veux, que je crains, que j'affirme, que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit; mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements. » Mais outre que là même il reconnaît l'activité de la volonté, et que c'est sans discussion et par pure présomption qu'il lui prête les affections, il y a dans la *Méditation* suivante un passage explicite qui ne laisse aucun doute sur son véritable sentiment. « Il n'y a que la volonté seule, dit-il, ou la seule liberté de franc arbitre, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois pas l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue; en sorte que c'est elle principalement qui me fait connoître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, ... elle ne me semble toutefois pas plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même; car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même

chose ou ne la pas faire, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir une même chose, ou plutôt elle consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte, que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. » Je citerai immédiatement la suite du passage, pour montrer comment Descartes entend l'indifférence dans la liberté : « Afin que je sois libre, continue-t-il, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre de ces deux contraires; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connoisse évidemment que le vrai et le bien s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement, j'en fais choix et je l'embrasse; et certes la grâce divine et la connoissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient; de façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paroître un défaut dans la connoissance qu'une perfection dans la volonté; car si je connoissois toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serois pas en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrois faire; et ainsi je serois entièrement libre sans être jamais indifférent. » (T. I, p. 141.)

La volonté est donc active; mais quelle activité a-t-elle? est-ce une activité vague, indifférente et comme sans but? Ainsi qu'on vient de le voir par les dernières paroles de Descartes, à son plus bas degré, avant d'être ce qu'elle doit être, avant d'avoir

en quelque sorte toute sa nature, elle a quelque chose de ce caractère, mais, dans sa perfection et son plein développement, elle est essentiellement disposée à se déterminer; je dis plus, elle est en constante détermination, et voici comment elle s'y trouve : elle a un double objet, le vrai et le bien; quand c'est en vue de l'un qu'elle agit, sa manière de se déterminer est un jugement; quand c'est en vue de l'autre, c'est une option; c'est pourquoi elle peut bien être définie : « faculté de juger et d'élire. » (*IV*e *Méditation*, p. 136.) J'ai déjà eu et j'aurai plus tard l'occasion de faire remarquer l'illusion dans laquelle est tombé Descartes, en rapportant à la volonté un fait qui évidemment appartient à l'intelligence, et en le regardant comme libre, quand en lui-même il est fatal; mais sans combattre ici, si ce n'est pas cette simple observation, cette fausse conception, je me bornerai à dire, pour l'expliquer, que Descartes, voyant une détermination dans le jugement et une détermination dans l'option, n'a pas assez discerné ce qui les distingue l'une de l'autre, et assez reconnu que ce n'est pas seulement la volonté, mais toutes nos facultés, mais en particulier l'intelligence qui, en passant de la puissance à l'acte, se déterminent réellement. Le jugement peut donc bien être une manière de se déterminer, sans pour cela être du vouloir; et il n'est pas du vouloir, parce que si se déterminer est le propre de toutes nos facultés, se déterminer librement l'est de la seule volonté.

Puisque selon Descartes la volonté a pour actes le jugement et l'option, elle donne lieu par suite, comme faculté d'opter, à la vertu ou au vice; comme

faculté de juger à la science ou à l'erreur; à la science, quand elle ne se joint qu'aux idées claires et distinctes; à l'erreur, quand c'est à des idées obscures et confuses, qu'elle prend pour claires et distinctes.

Voilà ce qu'est la volonté en elle-même et dans ses principales fonctions. Maintenant, qu'est-elle à son origine et de quelle manière commence-t-elle? puisque son état présent est la détermination, quel peut être son état primitif, si ce n'est l'indétermination ou l'indifférence? « En effet, l'indifférence, dit Descartes, est cet état dans lequel la volonté se trouve, lorsqu'elle n'est point portée, par la connoissance de ce qui est vrai ou de ce qui est bon, à suivre un parti plutôt qu'un autre. » (T. IV, p. 135. — *Lettre.*) Mais ici il faut distinguer. Il y a deux espèces d'indifférence : celle de Dieu, qui est l'absolue indépendance, l'infinie possibilité de faire quoi que ce soit, même le vrai et le bien; et celle de l'homme qui n'est que l'impuissance de se déterminer faute de lumière, et qui est en conséquence le plus bas degré de la liberté. L'une est la plus haute perfection, l'autre la plus grande imperfection; or, c'est la seconde qui est celle de l'homme.

Mais la volonté passe de l'indifférence, telle qu'elle vient d'être caractérisée, à la cessation de l'indifférence ou à la détermination. Comment y passe-t-elle? Par la lumière qui l'éclaire, et qui, lui montrant, selon les occasions, soit le bien, soit le vrai, la dispose à faire acte d'option ou de jugement; par la lumière dis-je, et aussi par la grâce, ainsi qu'on l'a vu dans un passage des *Méditations* que j'ai cité ci-dessus. Du reste, des deux espèces de déterminations que Descartes attribue à la volonté; l'une, le

jugement, précède nécessairement l'autre; puisque, avant de choisir, il faut entendre et par conséquent affirmer, et que, selon une maxime de Descartes, le moyen de bien faire est de bien juger.

Cependant qu'arrive-t-il quand la volonté a passé de l'indifférence à la détermination, qu'elle a jugé et opté? Tout se termine-t-il pour elle à l'affirmation et à la résolution, et ne s'y joint-il rien qui marque son efficace, sa puissance, l'empire qu'elle exerce sur les choses du dehors? A cette question, Descartes répond : « Nos volontés sont de deux sortes; car les unes sont des actions qui se terminent en l'âme, comme lorsque nous voulons aimer Dieu, ou généralement appliquer notre pensée à quelque chose qui n'est pas matériel; les autres sont des actions qui se terminent en notre corps, comme lorsque de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons. » (*Traité des passions*, p. 354.) Ainsi, la volonté a prise d'abord sur les choses de l'âme, les idées et les passions qu'elle soumet, les unes directement, les autres indirectement à son activité (*ibid.*, p. 355); ensuite sur le corps dont elle meut directement la petite glande, et par la petite glande tous les autres organes; mouvement qui se marque par l'agitation du sang, l'excitation des nerfs, la mise en jeu des muscles et les divers changements d'état auxquels sont sujets le visage, les membres, toute la superficie du corps.

Telle est, d'après la théorie de Descartes, la volonté dans sa nature, son origine et sa terminaison.

Mais il y a encore un point de vue sous lequel il

importe de la considérer, c'est celui de son rapport avec l'action de la Providence.

Nous trouvons à cet égard, dans un passage de la quatrième *Méditation* déjà cité, une première indication de l'opinion de Descartes que cette phrase résume : « La grâce divine, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmente plutôt et la fortifie. » Dans les *Principes*, p. 247 et 248, il y revient avec plus de développement et de discussion; et après avoir dit qu'il est évident que nous avons une volonté libre, et que nous sommes aussi certains que Dieu a préordonné toutes choses, et par conséquent la volonté, il ne dissimule pas « les difficultés très-grandes que nous trouvons, si nous entreprenons d'accorder la liberté de notre volonté avec les ordonnances de Dieu, et si nous tâchons de comprendre, c'est-à-dire d'embrasser, et comme limiter avec notre entendement, toute l'étendue de notre libre arbitre et l'ordre de la Providence. » « Mais, ajoute-t-il, nous n'aurons pas du tout de peine à nous en délivrer, si nous remarquons que notre pensée est finie et que la toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non-seulement pensé de toute éternité ce qui est ou peut être, mais par laquelle il l'a aussi voulu, est infinie; ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connoître clairement et distinctement que cette puissance est en Dieu, mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement son étendue, que nous puissions savoir comment elle laisse les actions des hommes entièrement libres et indéterminées; que d'autre côté, nous sommes tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connoissions plus

clairement, de façon que la toute-puissance de Dieu ne doit pas nous empêcher de le croire. » Même doctrine dans le *Traité des passions*, p. 423, dans plusieurs lettres, t. III, p. 207 et suivantes; particulièrement dans celle où il tire une explication de ces difficultés d'une comparaison de Dieu avec un roi qui aurait défendu les duels : « Ce roi sait, dit-il, très-assurément que deux gentilshommes de son royaume, demeurants en diverses villes, sont en querelle, et tellement animés l'un contre l'autre que rien ne sauroit les empêcher de se battre, s'ils se rencontrent; si ce roi donne à l'un d'eux quelque commission pour aller à certain jour vers la ville où est l'autre, et qu'il donne aussi commission à cet autre pour aller au même jour vers le lieu où est le premier; il sait bien assurément qu'ils ne manqueront pas de se rencontrer et de se battre, et ainsi de contrevenir à sa défense; mais il ne les y contraint pas pour cela, et la connoissance et même la volonté qu'il a eue de les y déterminer en cette façon, n'empêche pas que ce ne soit aussi volontairement et aussi librement qu'ils se battent lorsqu'ils viennent à se rencontrer. . . . . .
Or, ce qu'un roi peut faire en cela, touchant quelques actions libres de ses sujets, Dieu, qui a une prescience et une puissance infinies, le fait infailliblement touchant toutes celles des hommes[1]..... »
(T. III, p. 210.)

Voici encore un passage que je demande la permission de rapporter : « Je confesse, écrit Descartes,

[1] Voir sur la liberté de Dieu un passage important. — *Réponses aux sixièmes objections*, t. II, p. 362. — J'aurai plus tard occasion de le citer.

qu'en ne pensant qu'à nous, nous ne pouvons pas ne pas estimer notre libre arbitre indépendant, mais lorsque nous pensons à Dieu, nous ne pouvons pas ne pas croire que toute chose dépende de lui, et par conséquent que notre libre arbitre n'en est pas exempt; car il implique contradiction de dire que Dieu crée les hommes de telle nature que les actions de leur volonté ne dépendent pas de la sienne, parce que c'est de même que si on disoit que sa puissance est tout ensemble finie et infinie : finie puisqu'il y a quelque chose qui n'en dépend point; infinie puisqu'il a pu créer cette chose indépendante. Mais comme la connoissance de l'existence de Dieu ne nous doit point empêcher d'être assurés de notre libre arbitre, parce que nous l'expérimentons et le sentons en nous-mêmes, ainsi celle de notre libre arbitre ne nous doit pas faire douter de l'existence de Dieu. » (*VIIe Lettre.*)

Dans ce passage comme dans le précédent, Descartes reconnaît les difficultés de l'accord de la liberté et de la Providence, mais elles ne l'arrêtent pas. Dans d'autres il en paraît plus embarrassé et incline à faire prévaloir tantôt l'un des deux termes, tantôt l'autre. C'est ainsi que dans les *Passions* il dit : « Les déterminations libres sont absolument au pouvoir de l'âme (p. 366); les volontés viennent directement de notre âme et ne semblent dépendre que d'elle[1]; » (p. 254) et que d'autre part il affirme « que toutes les raisons qui prouvent l'existence de Dieu, et qu'il est cause première et immuable de tous les effets qui

[1] Il dit encore dans une lettre : « Quoique moralement parlant il soit difficile de faire le contraire de ce que nous faisons, parlant néanmoins absolument, nous le pouvons. »

ne dépendent point du libre arbitre de l'homme, prouvent ce me semble en même façon qu'il est aussi la cause de toutes les actions qui en dépendent. ..... La seule philosophie suffit pour connoître qu'il ne sauroit entrer la moindre pensée en l'esprit de l'homme que Dieu ne veuille et n'ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. (T. III, p. 202.)..... La Providence s'étend à toutes les actions les plus particulières de l'homme ; » (même *Lettre*) et dans le *Traité des passions* il s'exprime encore ainsi : « Nous devons souvent faire réflexion sur la Providence divine et nous représenter qu'il est impossible qu'aucune chose arrive d'autre façon qu'elle a été déterminée de toute éternité par la Providence, en sorte qu'elle est comme une fatalité ou une nécessité immense. » (P. 422.)

Cependant, au fond, Descartes admet et veut les deux termes, et ne sacrifie ni la liberté à la Providence ni la Providence à la liberté.

Nous connaissons maintenant la doctrine de Descartes sur la volonté. La polémique à laquelle elle donne lieu, très-bornée et de peu d'importance, ne demande pas à être étudiée particulièrement ; il n'y a guère à y noter que cette objection de Hobbes, à laquelle Descartes ne répond guère : «Il ne dépend pas de la volonté de savoir ou de croire; » et celle de Gassendi : «La volonté n'est pas plus vaste que l'entendement..... Quand il n'y a dans l'entendement aucune raison qui incline la volonté d'un côté ou d'un autre, il ne s'ensuit aucun jugement..... Si l'entendement conçoit clairement, le libre arbitre porte son jugement sans hésiter. » A quoi Descartes répond sur le ton de la raillerie : «Quoique ce que vous

niez touchant l'indifférence de la volonté soit de soi très-manifeste, je ne veux pas pourtant entreprendre de vous le prouver; car cela est tel que chacun le doit plutôt ressentir et expérimenter en soi-même que se le persuader par raison; et certes ce n'est pas merveille si dans le personnage que vous jouez, et vu la naturelle disproportion qui est entre la chair et l'esprit, il semble que vous ne preniez pas garde et ne remarquiez pas la manière avec laquelle l'esprit agit au dedans de soi; ne soyez donc pas libre, si bon vous semble; pour moi je jouirai de ma liberté, puisque non-seulement je la ressens en moi-même, mais que je vois aussi qu'ayant dessein de la combattre, au lieu de lui opposer de bonnes et solides raisons, vous vous contentez simplement de la nier. . . . » (T. II, p. 316.)

Je ne m'arrêterai pas à discuter la théorie de Descartes, d'abord parce qu'en un point, celui du jugement rapporté à la volonté, elle est évidemment défectueuse; ensuite parce qu'en un autre, l'accord de la liberté avec la providence de Dieu, en retrouvant la même doctrine, mais beaucoup plus développée et approfondie dans plusieurs autres auteurs, nous aurons par là même une meilleure occasion de l'examiner et de la juger. Laissons-la donc pour le moment et passons à un autre ordre d'idées.

CHAPITRE VII.

PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Ce nouvel ordre d'idées est relatif à Dieu.

La doctrine de Descartes sur Dieu, tel est donc le sujet qui va maintenant nous occuper.

Cependant avant de l'aborder, je demande à dire quelques mots sur deux points touchant l'âme, que Descartes a négligés, dont il a à peine touché l'un, dont il a tout à fait écarté l'autre; je veux parler de la question de l'immortalité de l'âme et de celle de la morale. De la première il ne donne, d'après les instances d'Arnauld, et seulement dans son *Abrégé des méditations*, qu'une solution à peine ébauchée; quand on désire avoir de lui de plus amples développements, il renvoie au chevalier d'Igby qui, en effet, traite d'une manière spéciale de la vie future, sans cependant être encore fort satisfaisant à cet égard. C'est ce qui m'a déterminé, en prenant la discussion où l'a laissée Descartes, à la poursuivre avec quelque étendue dans deux *Discours d'ouverture*, auxquels je renvoie le lecteur[1]. Sur la seconde question, voici comment lui-même il s'exprime : « C'est de quoi je ne dois pas me mêler d'écrire. Messieurs les régents sont si animés contre moi, à cause des innocents principes de physique qu'ils ont vus, et si en colère de ce qu'ils n'y trouvent aucun prétexte de me calomnier, que si je traitois après cela de la morale, ils ne me laisseroient aucun repos. Car, puis-

[1] Chez Hachette, rue Pierre-Sarrazin, 12.

qu'un père (le père Bourdin) a cru avoir assez de sujet pour m'accuser d'être sceptique, de ce que j'ai réfuté les sceptiques, et qu'un ministre a entrepris de persuader que j'étais athée, sans alléguer d'autre raison sinon que j'ai tâché de prouver l'existence de Dieu, que ne diroient-ils point si j'entreprenois d'examiner quelle est la juste valeur de toutes les choses qu'on peut désirer ou craindre, quel sera l'état de l'âme après la mort, jusques où nous devons aimer la vie, et quels nous devons être pour n'avoir aucun motif d'en craindre la perte? J'aurois beau n'avoir que les opinions les plus conformes à la religion et les plus utiles au bien de l'État qui puissent être, ils ne laisseroient pas de me vouloir faire accroire que j'en aurois de contraires à l'une et à l'autre. Et ainsi, je crois que le mieux que je puisse faire dorénavant est de m'abstenir de faire des livres, et ayant pris pour devise : *Illi mors gravis incubat, qui notus nimis omnibus, ignotus moritur sibi*, de n'étudier plus que pour m'instruire, et ne communiquer mes pensées qu'à ceux avec qui je pourrois converser privément. » (*Lettre à Chanut*, t. III, p. 258.)

Ainsi Descartes n'a voulu proposer ou développer de doctrine philosophique ni sur les règles de vie de l'âme en ce monde, ni sur sa destinée dans l'autre. Nous n'avons donc qu'à le suivre dans sa doctrine sur Dieu.

Ici, non-seulement Descartes insiste, mais il approfondit, on peut même dire qu'il invente, et quand il n'invente pas il renouvelle avec originalité ses preuves de l'existence de Dieu; elles sont donc une des parties les plus considérables de sa philoso-

phie, et nous devons les examiner avec le plus grand soin.

On sait comment en principe Descartes procède dans son système. Il prend le *cogito*, il l'analyse et y trouve d'abord et directement l'âme et ses facultés. Il n'y trouve pas Dieu précisément de la même manière, puisque Dieu n'est pas pour nous ce que nous sommes nous-mêmes. Mais ce n'est pas moins dans le *cogito* qu'est aux yeux de Descartes le point de départ des raisons que nous avons d'y croire.

Il y a deux principaux arguments de l'existence de Dieu dans Descartes; l'un tiré de l'essence, l'autre de l'idée de cet être; ainsi du moins les distinguent et le maître lui-même, et la plupart de ses interprètes, Spinoza et Clauberg, par exemple[1].

C'est du premier que nous allons d'abord nous occuper.

Il a bien avec le second quelque chose au fond de commun, c'est l'idée même de Dieu dont ils procèdent l'un et l'autre; mais il y a en même temps cette différence entre eux, que, dans l'un, cette idée n'est que l'occasion du raisonnement, tandis qu'elle en est, dans l'autre, la matière et la base. En effet, comme on le verra très-explicitement par les textes; mais, comme déjà on en peut juger par une sommaire appréciation, quand Descartes prouve Dieu de la première manière il s'attache bien moins à l'idée même de Dieu qu'à l'objet de cette idée, qu'à l'infini et au parfait, dont il s'efforce de montrer que

[1] Cette distinction est plus d'une fois marquée par Descartes, dans cette réponse aux premières objections, par exemple : « qu'il n'y a que deux voies, par lesquelles on puisse prouver qu'il y a un Dieu, savoir : l'une par ses effets et l'autre par son essence et sa nature même. » (T. II, p. 33.)

l'essence enveloppe l'existence, et quand il recourt à la seconde, il est, au contraire, avant tout occupé de l'idée, dont il s'applique à reconnaître les caractères et la valeur afin de pouvoir, en conséquence, en affirmer l'objet. En deux mots, l'une de ces preuves est plus ontologique, et l'autre plus psychologique. On pourra en juger par l'exposition qui va suivre.

Dans la *Méthode*, Descartes s'exprime en ces termes : « Revenant à examiner l'idée que j'avois d'un être parfait, je trouvois que l'existence y étoit comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre... » (P. 34.)

Dans la cinquième *Méditation* il tient à peu près le même langage : « Si tout ce que je reconnois, dit-il, clairement et distinctement appartenir à une chose, lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu? Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit : et je ne connois pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connois que tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre. . . . . » Et après diverses explications, il conclut par ces mots : « Il n'est pas dans ma liberté de concevoir un Dieu sans existence, c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection.» (P. 150.)

Il ne faut pas craindre sur un point aussi grave de multiplier les textes; je citerai donc encore ce passage de l'*Abrégé des méditations* selon la *synthèse* des géomètres (*Réponses aux deuxièmes objections*) : « Dire que quelque attribut est contenu dans la nature ou le concept d'une chose, c'est le même que de dire que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on peut assurer qu'il est en elle; or est-il que l'existence est contenue dans la nature ou le concept de Dieu; donc il est vrai de dire que l'existence nécessaire est en Dieu ou que Dieu existe. » (T. II, p. 81.) Le titre même de ce passage est : *l'existence de Dieu se connoît de la seule considération de sa nature.*

Enfin, dans les *Principes* on trouve à peu près sous le même titre, le même fond de doctrine. En effet, après cet énoncé : *Qu'on peut démontrer qu'il y a un Dieu, de cela seul que la nécessité d'être ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de lui*, il dit : « Lorsque après avoir fait une revue sur les diverses idées ou notions qui sont en soi, et qu'elle y trouve celle d'un être tout connaissant, tout-puissant et extrêmement parfait, l'âme juge facilement, par ce qu'elle aperçoit en cette idée, que Dieu, qui est cet être tout parfait, est ou existe... » (P. 235.)

Voilà quel est le premier argument de Descartes touchant l'existence de Dieu. Il ne s'agit pas encore de le discuter et de le juger; mais du moins, avant de passer outre, faut-il bien le comprendre et reconnaître précisément ce qu'il prouve et comment. Ce qu'il prouve, ou tend à prouver, c'est l'être de Dieu par son essence, c'est son existence par sa perfection. Mais cela même suppose que nous concevons la perfection sans l'existence et avant l'existence.

Ainsi, en principe, le parfait; puis l'être par le parfait, voilà le fond de cet argument[1].

Voyons maintenant quel est l'autre, et pour le mieux saisir revenons encore aux textes.

Il se trouve d'abord dans la *Méthode* (IVe part., p. 31) présenté en ces termes : « Ensuite de quoi faisant réflexion sur ce que je doutois, et que par conséquent mon être n'étoit pas tout parfait, car je voyois clairement que c'étoit une plus grande perfection de connoître que de douter, je m'avisois de chercher d'où j'avois appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étois, et je connus évidemment que ce devoit être de quelque nature plus parfaite. Pour ce qui est des pensées que j'avois de plusieurs autres choses hors de moi, comme du ciel, de la terre, de la lumière, de la chaleur, et de mille autres, je n'étois point tant en peine de savoir d'où elles venoient, à cause que ne remarquant rien en elles qui me semblât les rendre supérieures à moi, je pouvois croire que, si elles étoient vraies, c'étoient des dépendances de ma nature, en tant qu'elle avoit quelque perfection, et si elles ne l'étoient pas, que je les tenois du néant, c'est-à-dire qu'elles étoient en moi pour ce que j'avois du défaut. Mais il n'en pouvoit être de même de l'idée d'un être plus parfait que le mien; car de la tenir du néant, c'étoit chose manifestement impossible; et pour ce qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une

[1] Voici comment Spinoza le présente dans les *Principes de la philosophie de Descartes* : « Idem est dicere aliquid in rei alicujus natura « sive conceptu contineri, ac dicere id ipsum de ea re esse verum : « atqui existentia necessaria in Dei conceptu continetur; ergo verum « est dicere de Deo necessariam existentiam in eo esse, sive ipsum exi- « stere. »

suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procède quelque chose, je ne la pouvois tenir non plus de moi-même : de façon qu'il restoit qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étois, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvois avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu. »

La même preuve est reproduite dans la troisième *Méditation*, mais avec plus de précision, et surtout avec l'introduction des mots *réalité objective*, qui pourraient en être l'étiquette, tant ils y jouent par la suite un grand rôle, soit dans Descartes lui-même, soit dans ses divers disciples. Après avoir d'abord expliqué ce qu'est la réalité objective dans les idées, il continue ainsi : « Maintenant c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ; et comment cette cause la lui pourroit-elle communiquer, si elle ne l'avoit en elle-même ? Et de là il suit non-seulement que le néant ne sauroit produire aucune chose, mais aussi que ce qui étoit plus parfait ne sauroit être une suite et une dépendance du moins parfait, et cette vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité qu'on nomme actuelle et formelle, mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'on nomme objective. » Suivent d'assez longues explications de ces principes qui se terminent elles-mêmes par cette conclusion : « Ces avantages (ceux que l'on conçoit en Dieu) sont si grands et si éminents, que plus

attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine du moi seul; et par conséquent, il faut nécessairement conclure, de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe; car encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurois pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avoit été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie. » (P. 119 et 126.)

Pour me conformer ici à l'ordre que j'ai suivi dans l'exposition du premier argument, je prendrai après les *Méditations* l'abrégé sous forme géométrique du même ouvrage. Sous ce titre : l'*Existence de Dieu démontrée par ses effets, de cela seul que son idée est en nous*, voici le raisonnement qu'il propose : « La réalité objective de chacune de nos idées requiert une cause dans laquelle cette même réalité soit contenue non pas simplement objectivement, mais formellement et éminemment. Or est-il que nous avons en nous l'idée de Dieu, et que la réalité objective de cette idée n'est point contenue en nous, ni formellement ni éminemment, et qu'elle ne peut être contenue dans aucune autre que dans Dieu même. Donc cette idée qui est en nous demande Dieu pour sa cause; et par conséquent Dieu existe. » (T. II, p. 81.)

Dans les *Principes*, toujours même démonstration... « De même parce que nous trouvons en nous l'idée d'un Dieu ou d'un être tout parfait, nous pouvons chercher la cause qui fait que cette idée est en nous; mais, après avoir considéré avec attention combien sont immenses les perfections qu'elle nous représente, nous sommes contraints d'avouer que

nous ne saurions la tenir que d'un être très-parfait, c'est-à-dire d'un Dieu, qui est véritablement ou existe, parce qu'il est, non-seulement manifeste par la lumière naturelle, que le néant ne peut être auteur de quoi que ce soit, et que le plus parfait ne sauroit être une suite et une dépendance du moins parfait; mais aussi parce que nous voyons, par le moyen de cette même lumière, que nous n'avons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées; mais, comme nous savons que nous sommes sujets à beaucoup de défauts, et que nous ne possédons pas ces extrêmes perfections dont nous avons l'idée, nous devons conclure qu'elles sont en quelque nature qui est différente de la nôtre, et en effet très-parfaite, c'est-à-dire qui est Dieu.» (P. 237.)

Dans ses *Réponses aux objections*, comme nous le verrons, Descartes tient encore le même langage; il le tient également dans sa correspondance : on peut citer en particulier cette lettre à un jésuite, dans laquelle il dit: ... « Ainsi que c'est un effet de Dieu de m'avoir créé, aussi en est-ce un d'avoir mis en moi son idée... Toutefois, il me semble que toutes ces démonstrations tirées des effets reviennent à une, et même qu'elles ne sont pas accomplies si ces effets ne nous sont évidents (c'est pourquoi j'ai plutôt considéré ma propre existence, que celle du ciel et de la terre, de laquelle je ne suis pas certain); et si nous n'y joignons l'idée que nous avons de Dieu, car mon âme étant finie, je ne puis connoître que l'ordre des causes n'est pas infini, sinon en tant que j'ai en moi cette idée de la première cause; et encore qu'on ad-

mette une première cause qui me conserve, je ne puis dire qu'elle soit Dieu, si je n'ai véritablement l'idée de Dieu[1]. » (T. IV, p. 142.)

Tel est le deuxième argument[2] que propose Descartes; je ne parlerai pas du troisième, qui n'en est qu'une forme, et qu'on peut lire, si l'on veut, dans la troisième *Méditation*, page 128, tome I, et dans les *Réponses aux objections*, tome II, page 20.

Faisons pour ce deuxième argument comme nous avons fait pour le premier : avant de l'apprécier, entendons-le bien. Rien n'est au reste plus facile; qu'on le prenne en particulier, dans tel ou tel des passages que nous venons de citer, ou dans tous ces passages rapprochés ou comparés, il paraît toujours clair, et le sens n'en est en aucune façon douteux. Juger de la cause par l'effet, mais ici singulièrement en juger par un effet qui nous est entre tous familier et évident, c'est-à-dire par une idée d'un certain caractère ou d'une certaine *réalité objective;* voilà tout le raisonnement. Rien de plus simple : avec l'idée de l'imparfait, qui nous vient lorsque nous réfléchissons sur nous-mêmes, nous en avons une autre qui lui est opposée, c'est celle du parfait. Or, cette idée du parfait, observée dans ce qui la distingue, porte une marque et comme une empreinte de *son original*, ainsi que le dit quelque part Descartes, qui ne

[1] On peut voir, t. II, p. 20, à peu près les mêmes explications.

[2] Ce deuxième argument se trouve ainsi exprimé dans Spinoza, *Principia philosophiæ cartesianæ :* « Realitas objectiva cujuslibet ex no-« stris ideis requirit causam in qua eadem ipsa realitas non tantum ob-« jective, sed formaliter vel eminenter contineatur. Habemus autem « ideam Dei, hujusque ideæ realitas objectiva nec formaliter nec eminen-« ter continetur in nobis, nec in ullo alio, præterquam in Deo contineri « potest, ergo, etc.» Il se trouve également dans *Regis*, t. II, p. 81. Nous le verrons aussi dans Clauberg.

nous permet de l'attribuer comme à sa cause formelle, ni à notre âme, ni à rien de fini et de borné ; il faut donc qu'elle nous vienne d'un principe infini et parfait, qui, seul, est capable de la former en nous; et ce principe, c'est Dieu. Selon Descartes, avoir une telle idée, c'est d'abord n'avoir en soi qu'une certaine forme de sa pensée, sans regarder même au caractère qui la distingue; c'est ensuite remarquer ce caractère lui-même, et y reconnaître la trace et comme le signe d'une cause qui n'est pas nous, ni rien de ce qui est comme nous; c'est enfin concevoir et affirmer cette cause. Nous aurons bientôt à juger si cet argument, ainsi établi, n'est pas en effet très-solide; mais n'anticipons pas, et avant d'arriver à une critique qui nous soit propre, assistons, selon notre usage, aux débats auxquels ont donné lieu l'une et l'autre démonstration, entre Descartes d'une part, et ses adversaires ordinaires de l'autre.

La première est la moins attaquée; cependant elle ne laisse pas que de l'être, et Caterus, en particulier, la combat par plus d'une objection. Il n'en rejette pas précisément le principe lui-même; cependant, comme il paraît l'accepter par concession plutôt que par conviction, Descartes insiste pour l'expliquer et le faire valoir de manière à le mettre hors de contestation[1]. Mais c'est principalement sur la mineure que se concentre la dispute. Caterus prétend que l'infini en tant qu'infini est inconnu.

[1] Descartes s'exprime ainsi : « Ce que nous concevons clairement appartenir à la nature, à l'essence ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, peut être affirmé avec vérité de cette chose. . . . . Cette majeure ne peut se nier parce que l'on est demeuré ci-devant d'accord que tout ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai. » (T. II, p. 29.)

Descartes répond comme on sait[1], et soutient que nous avons l'idée de l'essence de l'infini, et que cette essence est telle, que nous pouvons très-certainement en affirmer l'existence; puis il reproduit son argument sous sa forme la plus sévère et le maintient solide et démonstratif[2].

Les autres adversaires de Descartes le pressent peu sur ce même argument; mais en revanche ils l'inquiètent fort au sujet du second, et, comme le fond en est l'idée du parfait et de l'infini, c'est sur cette idée surtout que roule le débat. On la nie en elle-même, on en nie le caractère, la réalité objective, la portée ontologique et la valeur; on la nie de toutes manières, et Descartes n'a pas trop de tout son amour et de toute sa foi, de toute la force de sa rai-

[1] Voir ce qui a été dit précédemment sur l'idée de l'infini.

[2] Je joins encore ici cette note, parce qu'elle touche à un perfectionnement que Leibnitz croit avoir introduit dans l'argument de Descartes; on va voir qu'il n'a pas tout à fait échappé à celui-ci. En effet il dit, en répondant aux *deuxièmes objections* : « . . . . . Pour user de l'exception que vous apportez ensuite, il vous eût fallu nier la majeure (du premier argument), et dire que ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature de quelque chose, ne peut pas pour cela être dit et affirmé de cette chose, si ne n'est que sa nature soit possible ou ne répugne pas. Mais voyez, je vous prie, la foiblesse de votre exception. Car, ou bien par ce mot de *possible*, vous entendez, comme l'on fait d'ordinaire, tout ce qui ne répugne point à la pensée humaine, auquel sens, il est manifeste que la nature de Dieu, de la façon que je l'ai décrite, est possible, parce que je n'ai rien supposé en elle, sinon que ce que nous concevons clairement et distinctement lui devoir appartenir, et ainsi je n'ai rien supposé qui répugne à la pensée ou au concept humain; ou bien vous feignez quelque autre possibilité de la part de l'objet, laquelle si elle ne convient avec la précédente, ne peut jamais être connue que par l'entendement humain; et partant elle n'a pas plus de force pour nous obliger à nier la nature de Dieu ou son existence, que pour détruire toutes les autres choses qui tombent sous la connoissance des hommes; car, par la même raison que l'on nie que la nature de Dieu est possible, encore qu'il ne se rencontre aucune impossibilité de la part du concept ou de la pensée. . . . . on pourra aussi nier qu'il soit possible que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, ou que celui qui pense actuellement existe..... » T. II, p. 67.)

son pour la défendre contre ses habiles et très-divers contradicteurs. Selon Hobbes, par exemple, nous n'avons pas l'idée du parfait ou de Dieu, parce que toute idée est une image, et qu'il n'y a pas en nous une image de Dieu. Et quand nous aurions cette idée, comme elle n'aurait pas plus de *réalité objective* qu'une autre, elle ne prouverait pas plus qu'une autre. Dieu, d'ailleurs, indépendamment de telle ou telle démonstration, est en lui-même inconcevable. A quoi Descartes répond que toute idée n'est pas image, et même que nulle idée n'est image; que nous avons l'idée de Dieu, en la manière dont il l'entend et dont il l'a expliquée, que nous l'avons avec ce qu'on appelle la *réalité objective*, ou avec une marque telle de son objet, que nous ne pouvons pas ne pas admettre cet objet; et qu'enfin si Dieu ne se conçoit pas, c'est de cette conception totale et absolue, qui en serait la pleine science, mais non de cette conception médiocre et imparfaite qui est en nous, laquelle suffit néanmoins pour connaître qu'il existe. (T. II, p. 56.)

Gassendi fait comme Hobbes; Descartes, de son côté, fait pour Gassendi comme pour Hobbes; mêmes objections, mêmes réponses; aussi ne me paraît-il pas nécessaire de les reproduire; je me borne simplement à rapporter ce que dit Gassendi au sujet de l'idée de l'infini : « Je vous avertirai, réplique-t-il, qu'il répugne que je comprenne quelque chose et que ce que je comprends soit infini; car, pour avoir une idée vraie de l'infini, il ne doit en aucune façon être compris, d'autant que l'incompréhensibilité même est contenue dans la raison formelle de l'infini, et néanmoins c'est une chose manifeste que

l'idée que nous avons de l'infini, ne représente pas seulement une de ses parties, mais l'infini tout entier, selon qu'il doit être représenté par une idée humaine; quoiqu'il soit certain que Dieu ou quelque autre nature intelligente, en puisse avoir une autre beaucoup plus parfaite..... .... Car comme il suffit de concevoir une figure composée de trois lignes pour avoir l'idée de tout le triangle, de même il suffit de concevoir une chose qui n'est renfermée d'aucunes limites pour avoir une vraie et entière idée de tout l'infini. » (P. 306.)

D'autres n'ont pas contesté autant de choses que Hobbes et Gassendi, mais ils se sont attachés les uns plus à un point, les autres plus à un autre. Ainsi Caterus a particulièrement combattu la *réalité objective* : « C'est, dit-il, une pure dénomination, une détermination de la pensée, qui ne requiert pas de cause extérieure; ce n'est pas un effet du dehors, et cela est vrai surtout de la réalité objective de l'idée de Dieu. » — Descartes, qui a déjà suffisamment expliqué sa pensée à cet égard, ne néglige cependant pas ici de l'éclaircir encore. Ainsi entre autres choses il dit, qu'il faut remarquer qu'il (Caterus) a égard à la chose même, en tant qu'elle est hors de l'entendement, au respect de laquelle, c'est de vrai, une dénomination extérieure, qu'elle soit objectivement dans l'entendement; mais que pour lui il parle de l'idée, qui n'est jamais hors de l'entendement, et au respect de laquelle, être objectivement, ne signifie autre chose qu'être dans l'entendement en la manière que les objets ont coutume d'y être. Exemple, le soleil..... ..... Et être objectivement dans l'entendement,

ne signifiera pas terminer son opération à la façon d'un objet.... mais en telle sorte que l'idée du soleil est le soleil même existant dans l'entendement, non pas à la vérité formellement, comme il est au ciel, mais objectivement, c'est-à-dire en la manière que les objets ont coutume d'exister dans l'entendement; laquelle façon d'être est de vrai bien plus imparfaite, que celle par laquelle les choses existent hors de l'entendement, mais n'est pourtant pas un pur rien..... et si quelqu'un a dans l'esprit l'idée de quelque machine fort artificielle, on peut avec raison demander quelle est la cause de cette idée; et celui-là ne satisferait pas qui dirait que cette idée hors de l'entendement n'est rien, et partant qu'elle ne peut être causée, mais seulement conçue; car on ne demande rien autre chose, sinon quelle est la cause pourquoi elle est conçue. Celui-là ne satisfera pas non plus qui dira que l'entendement même en est la cause, comme étant une de ses opérations, car on ne doute point de cela, mais seulement on demande quelle est la cause de l'artifice objectif qui est en elle. Car, que cette idée contienne un tel artifice objectif plutôt qu'un autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, et l'artifice objectif est la même chose au respect de cette idée, qu'au respect de l'idée de Dieu, la réalité ou la perfection objective.....

.....

Par la même raison, puisque nous avons en nous l'idée de Dieu dans laquelle toute perfection est contenue, que l'on puisse jamais concevoir, on peut de là conclure très-évidemment, que cette idée dépend et procède de quelque cause qui contient en soi vé-

ritablement toute cette perfection, à savoir de Dieu réellement existant.....
..... et parce que cette idée est empreinte d'une même façon dans l'esprit de tout le monde, et que nous ne voyons pas qu'elle vienne jamais d'ailleurs que de nous-mêmes, nous supposons qu'elle appartient à la nature de notre esprit et certes non mal à propos; mais nous oublions une autre chose, que l'on doit principalement considérer, et d'où dépend toute la force et toute la lumière, ou l'intelligence de cet argument, qui est que cette faculté d'avoir en soi l'idée de Dieu, ne pourrait être en nous, si notre esprit était seulement une chose finie, comme il est en effet, et qu'il n'eût point pour cause de son être une cause qui fût Dieu. (T. II, p. 17-18-19.)

Les théologiens de Mersenne font sur la réalité objective à peu près les mêmes difficultés que Caterus : Descartes y oppose à peu près les mêmes réponses.

Mais ils pensent que quelle que soit d'ailleurs la force de l'argument qui conclut de l'idée à l'être, comme l'idée que nous avons du parfait n'est que celle d'une perfection relative, on ne peut, en vertu de cette donnée, conclure que l'existence d'un être parfait à notre manière. (T. II, 38.)

Ils pensent aussi, d'accord en cela avec Gassendi, que cette idée est le fruit de l'éducation, qu'elle n'est pas commune à tous les hommes et qu'elle ne prouve, si elle prouve quelque chose, que pour ceux qui la possèdent.

Descartes pense au contraire que c'est bien l'idée du parfait en soi que nous avons dans l'esprit, et il renvoie à la troisième *Méditation*, où il croit l'avoir dé-

montré; et quant à la supposition du développement de cette idée par l'éducation, il demande d'où elle vient à ceux qui l'enseignent, et soutient que le fond en est commun à tous; il ajoute à ce sujet dans une lettre à Clerselier : Encore que l'idée de Dieu soit tellement empreinte en l'esprit humain, qu'il n'y a personne qui n'ait en soi la faculté de le connoître, cela n'empêche pas que plusieurs personnes n'aient pu passer toute leur vie sans se représenter distinctement cette idée. Enfin Mersenne lui fait ou lui transmet encore cette objection : Dire qu'on a l'idée de Dieu, c'est dire qu'on croit que Dieu est. Or, pour prouver que Dieu est, commencer par affirmer qu'il est, c'est faire une pétition de principe. (T. IV, p. 314 et 315.) Descartes essaye de la résoudre en disant, que concevoir Dieu n'est pas encore juger, mais en avoir une notion qui permettra le jugement[1].

Tels sont les débats principaux auxquels ont donné lieu les deux arguments de Descartes. Ces deux arguments nous sont donc maintenant bien connus; ils nous le sont doublement, en eux-mêmes d'abord, puis dans les raisons par lesquelles on les a de part et d'autre attaqués et défendus. Nous sommes en conséquence suffisamment bien préparés pour les discuter et les apprécier.

Commençons par le premier : il consiste, comme on vient de le voir, à prouver l'existence de Dieu par son essence, ou son être par sa perfection. Or que vaut cette preuve? elle ne peut certes rien valoir que si, d'une affirmation évidente en principe, elle en déduit une autre qui le devient par voie de conséquence.

[1] Voir le sentiment de Leibnitz sur cet argument dans ses *Nouv. Ess.*

Or, quelle est ici cette première affirmation de laquelle la seconde doit procéder? c'est celle du parfait, puisque c'est du parfait qu'on conclut ensuite l'être; il est donc en principe admis et pris pour certain qu'il y a du parfait ou que le parfait existe, et il existe en effet comme l'imparfait qui nous le révèle; il est comme le *cogito*, en vue duquel il se déclare; il est comme je suis avec la même évidence. Mais s'il est, Dieu est aussi, car il n'est autre que Dieu qui est la perfection même. Or, s'il en est ainsi, à quoi bon raisonner, pour montrer que Dieu est, quand d'abord il est clair qu'en effet il existe; à quoi bon chercher dans une conclusion ce qui est donné avant cette conclusion? il n'y a plus rien à chercher, puisque tout est trouvé, et l'argument est vain puisqu'il ne doit prouver que ce qui est clair avant la preuve, et même à donner pour raison d'une chose cette chose elle-même[1].

Que si on dit que Descartes ne fait pas cette faute, parce qu'au point de départ il ne propose pas le parfait comme un objet d'une affirmation, mais d'une simple notion, ce qui est en effet conforme à sa théorie des idées, on ne le défend d'un côté que pour l'infirmer d'un autre, et on ne le sauve d'un péril que pour le laisser dans un autre. Son argument était inexact, on le rend impossible; car on en exclut cette proposition première et nécessaire, de laquelle tout dépend : le parfait existe, et on n'y laisse que ce terme : le *parfait*, qui ne prouve rien, parce que s'il énonce il ne prononce pas, et qu'il n'exprime pas une réelle assertion mais une simple

[1] C'est là la remarque d'un correspondant de Descartes (t. IV, p. 315).

appréhension. Or, d'une affirmation on peut bien tirer une autre affirmation, mais on n'en tire aucune de ce qui n'a nullement le caractère affirmatif.

Cependant pénétrons par un autre endroit dans ce même argument. Descartes prétend prouver l'existence par la perfection, c'est sans doute parce que, selon lui, nous concevons en Dieu la perfection avant l'être. Mais est-ce bien ainsi que se passent les choses, et n'est-ce pas au contraire une loi de notre raison, que jamais dans un objet qui s'offre à notre pensée, nous ne saisissions l'attribut sans le sujet, la manière d'être sans l'être; et quant au parfait en particulier, lorsque nous venons à le connaître, n'est-ce pas l'être parfait, le parfait dans son être, n'est-ce pas la chose parfaite, mode et substance tout ensemble que nous considérons et affirmons? n'en est-il pas alors comme du *cogito, ergo sum*, dans lequel Descartes reconnaît que tout se manifeste simultanément, et qu'il n'y a pas conclusion de la pensée à l'existence? ces expressions : une chose est parfaite, donc elle est, ne sont pas plus un raisonnement que celles-ci : je pense, donc je suis : c'est un simple jugement qui se répète lui-même, avec cette seule différence qu'on insiste d'abord plus sur la qualité, et ensuite plus sur la substance; mais sans vouloir vraiment dire qu'il y a qualité avant et sans la substance.

Ce n'est pas tout encore : dans ce même argument Descartes déduit l'existence de la perfection de Dieu, sans doute parce qu'il la considère elle-même comme une perfection, comme une perfection moins générale renfermée dans une perfection plus générale. A ce compte l'existence est regardée comme une qualité.

Or, être n'est pas une qualité, mais seulement le soutien et le fond de toute qualité, et quand on raisonne de la perfection à l'existence de Dieu, comme d'un attribut à un autre, comme d'un attribut plus général à un attribut moins général, on se méprend, on confond deux choses fort distinctes, le sujet et le mode, l'être et la manière d'être. Qu'est-ce en un mot que la perfection? une qualité selon le bien. L'existence qui n'est pas une qualité n'est donc pas une perfection, et quand on veut la tirer d'une perfection supérieure et plus haute, on la cherche là où elle n'est pas, et par conséquent on ne l'y trouve pas, au moins légitimement.

C'est ce qui paraît évident dans le syllogisme que Descartes a proposé pour mettre son argument en forme. Ce syllogisme, on se le rappelle, est ainsi composé : dire que quelque attribut est contenu dans la nature ou le concept d'un être, c'est le même que de dire que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on peut assurer qu'il est en elle; or est-il que l'existence est contenue dans la nature ou le concept de Dieu, donc, etc... n'est-il pas clair que Descartes considère ici l'existence comme un attribut, compris dans la nature de Dieu, et qu'il déduit comme une conséquence qui en découle; aussi, tout en admettant, à la condition de n'en pas faire l'application qu'il en propose, la majeure de son syllogisme, doit-on hautement en repousser la mineure? car rien n'est moins vrai que de dire que l'existence est un attribut, et un attribut renfermé dans un attribut plus général, qu'on nomme essence ou nature. Encore une fois l'être n'est pas une manière d'être, et il n'y a pas quelque chose de plus général et de plus profond, dont il

soit le développement : il ne sort de rien et tout en sort, il est le fond et le principe tout.

En somme, Descartes dans cet argument croit démontrer que Dieu est parce qu'il est parfait. Or, ce qu'il serait plus exact de dire, c'est qu'il est parfait parce qu'il est, et qu'en général, les choses ne *sont* pas parce qu'elles sont *telles*, mais sont *telles* parce qu'elles *sont*.

Ce n'est pas l'essence de Dieu qui est la raison de son existence, mais bien son existence qui est celle de son essence.

Donc, l'argument de l'existence par l'essence n'est pas une preuve solide au fond; elle n'est pas, du reste, la vraie preuve, la preuve originale proposée par Descartes; celle qui lui est propre, a beaucoup plus de valeur; bien prise même, elle est inattaquable. J'ai essayé de le démontrer dans mon *Introduction*[1].

CHAPITRE VIII.

DES ATTRIBUTS DE DIEU DANS LEURS RAPPORTS AVEC LES CRÉATURES, — OU THÉODICÉE.

Descartes s'est surtout appliqué aux preuves de l'existence de Dieu, il s'est moins occupé de ses attributs; cependant, il n'est pas resté sans doctrine à cet égard, et s'il n'a pas une théodicée comme Malebranche et Leibnitz, il en a du moins les éléments que nous allons recueillir dans ses divers

[1] Voir dans ce morceau ce qui regarde le mémoire de M. Bouillier. — Voir aussi Clauberg.

écrits, pour les présenter en ordre et en former un certain ensemble.

On comprend, d'après ce qui précède, quel va être pour Descartes le principe de toute cette recherche.

Ce principe est que Dieu est un être infini et parfait. Or, comme il le remarque dans une lettre (t. IV, p. 142), si on ne démontre rien de Dieu sans l'idée de l'infini, au moyen de cette idée on en peut tout démontrer; ce qui lui fait dire dans les *Principes* (p. 239) : « Nous recevons, encore, cet avantage en prouvant de cette sorte l'existence de Dieu, que nous connoissons, par même moyen, ce qu'il est, autant que le permet la foiblesse de notre nature; car, faisant réflexion sur l'idée que nous avons naturellement de lui, nous voyons qu'il est éternel, tout connoissant, tout-puissant, source de vérité et de bonté, créateur de toutes choses, et qu'enfin il a en soi toute perfection, ou absence de toute imperfection. »

Ainsi, l'attribut de Dieu qui occupe le plus Descartes est celui de créateur, joint à celui de conservateur, qui en est, au reste, la suite. Or, comment le démontre-t-il? en partant de cette vérité que Dieu est l'être parfait; en effet, s'il est tel et que, « nous recherchions quel est l'auteur de notre âme ou de notre pensée, qui a en elle l'idée des perfections infinies qui sont en Dieu, parce qu'il est évident, que ce qui connoît quelque chose de plus parfait que soi ne s'est pas donné l'être, » il faut nécessairement conclure que c'est Dieu (*Principes*, p. 238); même raisonnement à peu près dans les *Méditations*. Lorsque Descartes dit : Je demande de qui aurai-je

mon existence? peut-être de moi, ou de mes parents, ou bien de quelque autre être moins parfait que Dieu? Mais aucune de ces hypothèses n'est admissible; revient donc la même conclusion, que Dieu est certainement créateur, qu'il l'est de l'âme, mais qu'il l'est aussi, et à plus forte raison, du corps, parce que le corps, moins parfait que l'âme, est encore bien moins capable de se donner l'être à lui-même.

Dieu est donc l'auteur de toutes choses; il l'est même de la vérité, et de tout ce qui dépend de la vérité, comme le bien, l'ordre et le droit; et il l'est de telle manière, qu'il aurait pu ne pas la faire ce qu'elle est; et qu'il l'a faite comme il lui a plu, sans autre règle que sa volonté, et dans une parfaite indifférence. Les passages en ce sens abondent dans Descartes; je n'en citerai que quelques-uns; ils se trouvent particulièrement dans ses *Réponses aux objections*, et dans sa correspondance. Ainsi, en répondant aux *sixièmes objections* (t. II, p. 363), il dit : « Dieu n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits parce qu'il a connu que cela ne se pouvoit faire autrement, mais au contraire, d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, pour cela, cela est maintenant vrai... » —Et plus loin, il ajoute : « Il n'y a ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui ne dépendent de lui; autrement, il n'auroit pas été tout à fait indifférent à créer les choses qu'il a créées. Car, si quelque raison ou apparence de bonté eût précédé sa préordination, elle l'eût sans doute déterminé à faire ce qui était le meilleur. Mais tout au contraire, parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui

sont au monde, pour cette raison, comme il est dit dans la *Genèse*, elles sont très-bonnes, c'est-à-dire que la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire... » et la suite p. 367[1].

« Vous me demandez, dit encore Descartes dans une lettre, *in quo genere causæ Deus disposuit æternas veritates?* je vous réponds que c'est *in eo genere causæ*, qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire, *ut efficiens et totalis causa*..... Vous me demandez aussi ce qui a nécessité Dieu à créer ces vérités, et je dis qu'il a été aussi libre qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence ne fussent pas égales comme de ne pas créer le monde, et il est certain que ces vérités ne sont pas plus conjointes à son entendement que les autres créatures. Vous me demandez ce que Dieu a fait pour les produire, je dis *ex hoc ipso, quod illas ab æterno esse voluerit et intellexerit*..... »

C'est ainsi que Dieu est créateur, selon Descartes; mais comme je l'ai dit, il n'est pas seulement créateur pour faire être, il l'est aussi pour faire durer, pour conserver, c'est-à-dire qu'il est conservateur et créateur tout ensemble, ou pleinement créateur, puisque la conservation n'est réellement que la création qui se soutient. Mais qu'est-ce qui prouve qu'il est conservateur? Un raisonnement analogue à celui qui prouve qu'il est créateur. Il est clair, en effet, que notre âme est conservée; or, elle ne l'est ni par elle-même, parce qu'elle n'est point pour cela assez

[1] « Ce n'est pas pour avoir vu qu'il étoit meilleur que le monde fût créé dans le temps que dans l'éternité, qu'il l'a créé dans le temps, mais au contraire parce qu'il a voulu ainsi créer le monde dans le temps, il est ainsi meilleur, que s'il eût été créé dès l'éternité. »

parfaite, ni par une autre âme qui n'a pas plus ou qui a moins de perfection qu'elle, qui n'a pas la toute perfection ; elle ne l'est donc que par Dieu. Voici, du reste, sur ce point les paroles mêmes de Descartes : « Tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres ; et ainsi de ce que un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment, quelque cause me produit, et me crée pour ainsi dire derechef, c'est-à-dire me conserve..... » (*Méditations*, p. 129.) — Je citerai encore ce passage des *Réponses aux cinquièmes objections* (de Gassendi) : « Lorsque vous niez que nous ayons besoin du concours et de l'influence continuelle de la cause première pour être conservés, vous niez une chose que tous les métaphysiciens affirment comme très-manifeste, mais à laquelle les personnes peu lettrées ne pensent pas souvent, parce qu'elles portent seulement leurs pensées sur ces causes qu'on appelle en l'école *secundum fieri*, c'est-à-dire de qui les effets dépendent quant à leur production, et non pas sur celles qu'ils appellent *secundum esse*, c'est-à-dire de qui ces effets dépendent quant à leur subsistance et continuation d'être. Ainsi, l'architecte est la cause de la maison, et le père est la cause de son fils, quant à la production seulement ; c'est pourquoi l'ouvrage une fois achevé, il peut demeurer et subsister sans cette cause ; mais le soleil est la cause de la lumière qui procède de lui, et Dieu est la cause de toutes les choses créées, non-seulement en ce qui dépend de leur production, mais même en ce qui concerne leur conservation ou leur durée dans l'être.

C'est pourquoi il doit toujours agir sur son effet pour le conserver dans l'être qu'il lui a donné.

. . . . . .

Et lorsque vous dites qu'il y a en nous assez de vertu pour nous faire persévérer au cas que quelque cause corruptive survienne, vous ne prenez pas garde que vous attribuez à la créature la perfection du créateur, en ce qu'elle persévère dans l'être indépendamment de lui ; et en même temps, vous attribuez au créateur l'imperfection de la créature, en ce que si jamais il vouloit que nous cessassions d'être, il faudroit qu'il eût le néant pour terme d'une action positive. » (P. 307.)

Descartes met tant de prix à ce raisonnement, qu'il le reproduit et le confirme dans nombre d'autres passages ; et il le regarde comme si bien fondé, qu'il en ferait volontiers la preuve qui seule nous mène bien à une cause véritablement première, « qui, pour ce qu'elle a tant de puissance que de conserver une chose hors de soi, se conserve à plus forte raison soi-même par sa propre puissance, et ainsi est par soi. »

Nous aurons à voir sur ce point les objections qui de plus d'un côté sont adressées à Descartes, en particulier celles d'Arnauld et de Gassendi.

Nous aurons aussi à tenir compte dans la suite de cet *Essai* des conséquences que tirent de cette doctrine certains disciples de Descartes, Clauberg, par exemple.

Dieu est donc créateur et conservateur. Mais pourquoi et comment l'est-il? Pour quelle fin et par quels moyens ? Ce n'est pas parce qu'il était meilleur que le monde fût créé, que de ne l'être

pas [1]. Le mieux ou le bien qui n'étaient pas encore, puisqu'il les a faits comme tout le reste par un acte de son souverain arbitre, ne pouvaient pas le déterminer; mais il a simplement voulu, il lui a plu de se donner dans sa volonté un témoignage de sa toute-puissance, de se satisfaire dans sa gloire, et sans autre règle ni considération, il a résolu le *fiat*, et le *fiat* a eu lieu. Ce n'est pas comme l'homme « lequel trouve déjà la nature de la bonté et de la vérité établie et déterminée de Dieu,..... et n'est indifférent que lorsqu'il ignore ce qui est de mieux ou de plus véritable; » « une entière indifférence en Dieu est une preuve très-grande de sa toute-puissance. » (*Réponses aux sixièmes objections*, t. II, p. 263.) Il a donc, si on peut le dire, été créateur pour l'être, pour se donner à lui-même le plaisir de la création. Mais comment l'a-t-il été? Par un acte spirituel, parce qu'on ne peut imaginer qu'il puisse autrement produire, d'une part, l'âme, qui est elle-même une chose spirituelle [2]; et, de l'autre, le monde, qui, pour être matériel, n'en suppose pas moins, par le mouvement qu'il a reçu et les lois qui le gouvernent, une cause intelligente. Mais cet acte spirituel, par lequel s'opère la création, quel est-il en lui-même? C'est ce que ne recherche pas Descartes.

Si Dieu est créateur et conservateur, il doit être éternel. Il n'y a que l'être qui n'a ni commencement ni fin qui puisse faire être et durer ce qui vient dans le temps. Il est d'ailleurs éternel, parce qu'il

[1] D'après un passage déjà cité, t. II, p. 263.
[2] Voir la cinquante-deuxième *Lettre*, édit. de Garnier, et la troisième *Médit.*, p. 131.

est infini et parfait, et qu'il répugne à son essence qu'il se prive lui-même de l'existence ou qu'il puisse la perdre d'ailleurs [1].

Dieu est immense comme il est éternel et par les mêmes raisons. Seulement son immensité n'est pas une étendue sans limites, comme son éternité est une durée sans bornes. Il est immense mais non étendu. Il l'est par sa puissance présente à tout et en tous sens; et son ubiquité n'est pas de substance, mais d'action. Selon mon constant usage, je cite les textes les plus importants qui contiennent ce point de doctrine dans Descartes. Ainsi (t. III, dans une lettre à Henri Morus), il dit : « Je n'ai pas coutume de disputer sur les mots; c'est pourquoi si l'on veut que Dieu soit en un sens étendu, parce qu'il est partout, je le veux bien; mais je nie qu'en Dieu, dans les anges, dans notre âme, enfin, en toute substance qui n'est pas corps, il y ait une vraie étendue..... Nulle substance spirituelle ne sauroit être proprement étendue, et on n'en peut concevoir aucune que comme une certaine vertu ou force qui, bien qu'appliquée à quelque chose d'étendu, n'est pas pour cela étendue..... de sorte que cette prétendue extension de Dieu ne sauroit être en aucune manière le sujet des propriétés véritables que nous apercevons distinctement en tout espace. » Dans une autre lettre, Descartes dit encore : « Dieu est plus grand que le monde, non à raison de son étendue, que je ne conçois pas en Dieu, mais à raison de sa perfection..... Je n'admets pas ce partout; car il paroît ici que vous

[1] *Lettre LXXIII*, t. IV, p. 309.

ne faites consister l'infini en Dieu qu'en ce qu'il existe partout, ce que je ne vous passe pas; croyant au contraire que Dieu est partout à raison de sa puissance, et, qu'à raison de son essence, il n'a absolument aucune relation au lieu. » Même explication dans plusieurs autres lettres [1], et en particulier dans celle où il s'exprime ainsi : « J'ai dit que Dieu est étendu en puissance, parce que cette puissance se fait voir ou peut se faire voir dans la vraie étendue, et il est certain que l'existence de Dieu doit être présente partout, afin que sa puissance s'y puisse mettre au jour; mais je dis qu'elle n'y est pas à la manière des choses étendues [2]. »

Mais si Dieu par son essence est créateur, conservateur, éternel et immense, il est aussi tout intelligent, ou intelligent de toute chose, en tout temps, en tout lieu et avec toute perfection, parce qu'il a fait la vérité même, et qu'il la connaît comme il l'a faite : et parce qu'il est tout intelligent, il est également tout véracé; il ne trompe pas plus qu'il ne se trompe. Tromper serait en lui un défaut incompatible avec sa nature; « car la forme ou l'essence de la tromperie est un non-être vers lequel jamais ce souverain être ne se peut porter. » (*Réponses aux sixièmes objections*, p. 358.) On a dit, en distinguant entre tromperie et tromperie, entre le mensonge verbal et le mensonge intentionnel, et en s'appuyant subtilement de certains textes de l'Ecriture, que Dieu peut nous tromper dans un bon dessein. Mais à prendre les choses au fond, Dieu, non-seulement ne nous trompe jamais, mais encore il a tout fait pour que

[1] T. III, p. 325.
[2] T. III, p. 382.

nous ne tombassions pas dans l'erreur; il nous a donné l'évidence pour la juger, la méthode pour l'éviter; et quand nous nous y laissons entraîner, la faute n'en est pas à lui, qui nous a parfaitement pourvus du moyen d'y échapper, mais à nous dont la volonté, en dépassant l'entendement, nous expose à mal juger. Et notre faillibilité n'est pas une objection contre sa perfection; car il est plus parfait, en ayant créé des esprits faillibles, mais libres, qu'infaillibles et nécessités.

J'ai déjà montré comment, d'après Descartes, Dieu joint à ses autres attributs celui de la liberté; cependant il n'est pas inutile d'en dire ici encore un mot.

Dieu est libre, essentiellement libre; il l'est avec une absolue indifférence : rien non-seulement ne le limite et ne l'empêche dans ses actions, mais ne le règle, ne le détermine, et il a en principe l'infinie possibilité de faire quoi que ce soit; sa volonté décide même du vrai et du bien, et il a dans sa toute-puissance la faculté de l'arbitraire et du bon plaisir.

Par ce nouvel attribut, joint à ceux dont il a été successivement parlé, Dieu est-il une providence? Sans aucun doute; il l'est à l'égard du monde; il n'y a pas de difficulté à l'admettre; et s'il n'est pas aussi facile d'expliquer comment il l'est à l'égard de l'homme, à cause de l'apparente opposition de la liberté humaine et de la prescience et de la puissance divines, il n'en reste pas moins vrai, dans les termes mesurés auxquels, comme on l'a vu précédemment, s'est arrêté Descartes, que le Créateur ne demeure, par aucune de ses facultés ou de ses attri-

buts, étranger à la condition et à la conduite de ses créatures morales.

Telle est en un résumé, présenté comme le résultat plutôt d'une sorte de construction tentée d'après des textes épars et peu développés, que de l'analyse suivie d'une doctrine vraiment systématique, la théodicée de Descartes.

Cette théodicée, comparée à celle que nous trouverons plus tard dans Malebranche, dans Leibnitz et d'autres, a, par la manière dont elle a été proposée par l'auteur, qui n'a guère fait que l'esquisser par quelques traits rares et sans suite, trop peu d'importance philosophique pour qu'elle mérite un examen étendu et approfondi.

Je me bornerai donc à deux remarques, relatives aux deux points les plus graves qu'elle établit; je veux parler d'abord de la conservation des créatures, ensuite de l'indifférence absolue du créateur.

Si, comme le pense Descartes, la conservation des créatures n'est qu'une création continuée, et que cette création continuée, ou plutôt renouvelée de moments en moments, ne soit qu'une manière *de créer à chaque instant derechef*, selon les termes mêmes de Descartes, on ne voit pas trop ce qu'ont de sérieux ces existences incessamment finies et recommencées, et qui, pour se soutenir et passer d'une partie à l'autre du temps, ont besoin, comme dans le principe, d'être tirées du néant, où d'elles-mêmes elles retombent. Sont-ce des êtres véritables qui vont ainsi s'éteignant et renaissant d'heure en heure? Ils ne sont donc eux-mêmes que pendant cet atome insaisissable de durée, qu'on appelle le présent; avant ils étaient autres, après ils seront

autres, ou plutôt avant comme après, c'étaient ou ce seront d'autres êtres, et en réalité ils ne sont pas conservés, mais remplacés, et il n'y a de maintenu que les apparences. Les substances ne demeurent ni ne persistent, puisqu'elles sont *créées à chaque instant derechef*. Elles n'ont donc que le temps de paraître et de disparaître; elles ne viennent que pour partir; elles n'ont la vie que pour la perdre. Ainsi réduites, sont-ce encore des êtres, des êtres du moins qui aient pleine réalité? Non, ce ne sont que des ombres, et des ombres fugitives, qu'un souffle amène à l'horizon, et qu'un souffle en rejette. Il n'y a plus que Dieu qui soit, ses créatures sont vaines, et il n'y a rien que de conséquent à dire, d'après le principe même de Descartes, que nous sommes des actes ou des modes de Dieu; et ses disciples qui ont ainsi parlé n'ont fait que traduire avec rigueur le langage du maître [1].

Descartes, sans doute, ne voyait ni ne voulait cette conséquence; et il avait trop de sagesse pour ne pas la repousser si elle se fût offerte à lui, et pour ne pas renoncer par suite au principe qui la donnait; il avait d'ailleurs, en suivant un autre ordre d'idées, trop nettement établi l'existence propre et réelle de la chose qui pense, *cogito, ergo sum*, pour se laisser entraîner à rien qui pût contredire cette vérité fondamentale et première de sa philosophie. Mais il n'en est pas moins vrai qu'en vue d'expliquer d'une part, dans la créature, la qualité d'être conservé, de l'autre, dans le créateur, l'attribut de conservateur, il a eu recours à une hypothèse qu'on

[1] Clauberg, Geulincx.

peut aisément pousser aux extrémités que je viens de signaler, et qui y a entraîné en fait plus d'un partisan de Descartes.

Quant à l'indifférence de Dieu, j'ai déjà en plus d'une occasion suffisamment fait sentir, et par la suite, surtout quand j'aurai à traiter de Malebranche et de Leibnitz, j'aurai plus d'une fois à y revenir expressément, que Descartes ne l'a pas établie de manière à en sauver les graves inconvénients : car aller jusqu'à dire que Dieu, dans sa liberté, aurait pu faire que même les vérités que nous jugeons nécessaires ne fussent pas ce qu'elles sont, c'est s'avancer bien loin. Mais ce n'est pas tout encore, et ce que je veux faire principalemet observer en ce moment, c'est que Descartes en déclarant Dieu d'une part indifférent, de l'autre infini et parfait, est certainement tombé dans une évidente contradiction ; car s'il est infini, parfait, il est, par là même, déterminé, il est le bien, il est le vrai, il est une chose plutôt qu'une autre, il n'est pas une possibilité sans règles ni limites de devenir quoi que ce soit, de faire le pour et le contre également, il n'est pas en un mot indifférent, et s'il reste libre, c'est de la liberté d'un être qui est exempt de dépendance sans doute, mais dans le domaine défini du bien et de la vérité ; rien ne se prête moins à la liberté d'indifférence absolue que l'infinitude et la perfection, qui sont son essence même. Je le répète, il me semble difficile de concilier, dans la théodicée de Descartes, ce double attribut qu'il prête à Dieu.

Mais de Dieu il est temps de passer au monde. Suivons l'auteur dans ses pensées sur ce nouvel objet.

CHAPITRE IX.

THÉORIE DU MONDE.

Je ne m'arrête pas sur ce qui dans cette théorie se rapporte à l'existence du monde. On sait trop comment sur ce point raisonne et conclut Descartes. La véracité divine, voilà le fond de sa preuve; en sorte que, selon lui, notre motif de croire au monde n'est plus l'évidence comme quand il s'agit soit de l'âme, soit de Dieu, mais la perfection de Dieu, qui par son essence ne peut nous tromper, et nous donner dans nos sensations une inclination marquée à affirmer un objet, sans faire que cet objet soit, sans mettre ainsi en harmonie le sujet et l'objet. On sait à quelles faciles objections prête cette doctrine de Descartes; comment d'abord il démontre ce qui n'est pas à démontrer, et comment ensuite en démontrant, inconséquent avec lui-même, au lieu d'appliquer ici le criterium du vrai qui lui a servi jusque-là, et qu'il a d'ailleurs reconnu pour universel et absolu, il en suppose et en fait intervenir un autre qui est au moins inutile. Je passe sur ce point, qui est sans importance dans Descartes, et j'arrive de suite à sa philosophie même du monde. Je la cherche dans son livre qui porte ce titre, dans ceux *de l'Homme* et *de la Formation du fœtus*, dans la *Dioptrique*, les *Météores*, les *Principes* et quelques lettres; mais je n'en reproduirai dans mon analyse que les principales généralités, ne m'attachant, comme il convient dans une histoire de la philosophie, qu'à ce qui exprime vraiment l'esprit du système.

Descartes divise cette explication en deux parties, qui répondent l'une et l'autre à deux ordres de vérités distinctes, et procèdent également de deux facultés distinctes de l'esprit.

Dans la première on remarque, par la seule raison, « que tous les corps qui composent l'univers sont faits d'une même matière, divisible en toutes sortes de parties, et déjà divisée en plusieurs qui sont mues diversement; que ces mouvements sont en quelque façon circulaires; qu'il y a toujours une égale quantité de ces mouvements dans l'univers. » (*Principes*, p. 210 [1].)

Dans la seconde, on apprend « combien sont grandes ces parties, quelle est la vitesse dont elles se meuvent, quels cercles elles décrivent; mais comme ces choses ont pu être ordonnées de Dieu en une infinité de diverses façons, c'est par la seule expérience et non par la force du raisonnement qu'on peut déterminer laquelle des façons il a choisie. » (*Ibid.*)

Selon cette division, Descartes, après avoir rappelé les motifs que nous avons de croire à l'existence des corps, établit en quelque sorte *a priori*, que leur essence est l'étendue, « que ce n'est pas la pesanteur, la raréfaction, ni la dureté, ni la couleur; car si nous examinons quelque corps que ce soit, nous pouvons penser qu'il n'a aucune de ces qualités, et cependant nous concevons clairement qu'il a en soi tout ce qui fait le corps, pourvu qu'il ait l'extension. » (*Principes*, p. 123.)

De l'étendue à l'espace le rapport est étroit; Des-

[1] J'avertis que dans ces citations et les suivantes, je me sers de l'édition de M. Cousin. Je suivais précédemment celle de M. Garnier.

cartes les identifie. « L'espace, dit-il, ne diffère de l'étendue que par notre pensée;..... il seroit aisé de reconnoître, dit-il encore, que la même étendue qui constitue la nature du corps, constitue aussi la nature de l'espace; en sorte qu'ils ne diffèrent entre eux que comme la nature du genre ou de l'espèce diffère de la nature de l'individu; car, après avoir examiné une pierre, par exemple, nous trouvons que la véritable idée qui nous fait concevoir qu'elle est un corps, consiste en cela seul que nous apercevons distinctement qu'elle est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur; or cela est compris en l'idée que nous avons de l'espace. » (*Ibid*, p. 129.)

Je ne me propose pas de discuter la physique de Descartes; je veux plutôt l'exposer que la juger, parce qu'elle n'est point assez de ma compétence. Cependant, quand je les croirai nécessaires, je me permettrai de loin en loin quelques remarques.

Ainsi, quant à cette identité[1] de l'espace et de l'étendue, ou, ce qui est la même chose, de l'espace et du corps, puisque le corps est ce qui est étendu, ne s'ensuit-il pas, si on l'admet avec Descartes, que quelque corps ne sera nulle part. En effet, si les plus petits corps peuvent avoir leur lieu, parce qu'il y en a de plus grands qui le leur fournissent en les contenant; et si ceux-ci à leur tour sont situés dans de plus grands encore, et ainsi de suite jusqu'au plus grand de tous, où sera ce corps lui-même, puisqu'il n'aura pas plus grand que lui pour le re-

[1] « Les mots de lieu et d'espace ne signifient rien qui diffère véritablement du corps, que nous disons être en quelque lieu; et nous marquons seulement sa grandeur, sa figure, et comment il est situé entre les autres corps. » (*Principes*, p, 130.)

cevoir et le contenir? Il ne sera nulle part; il aura son étendue, mais non une étendue dans laquelle il soit situé, et l'espace lui manquera; il y aura pour lui du contenu, mais point de contenant[1].

Descartes identifie l'espace et l'étendue; or, s'il en est ainsi, il est évident qu'il n'y a pas de vide, et « quand on dit qu'un lieu est vide, on n'entend pas qu'il n'y a rien du tout dans ce lieu, mais seulement qu'il n'y a pas ce que nous présumons; » (*Ibid*, p. 133 et 134) comme par exemple on déclare vide une cruche où il n'y a plus de vin, mais où il y a cependant de l'air..... « Nous avons presque tous été préoccupés de cette erreur dès le commencement de notre vie, parce que, voyant qu'il n'y a pas de liaison nécessaire entre le vase et le corps qu'il contient, il nous a semblé que Dieu pouvoit ôter tout le corps qui est contenu dans un vase et conserver ce vase en son même état, sans qu'il fût besoin qu'aucun autre corps succédât en la place de celui qu'il auroit ôté. Mais afin que nous puissions corriger maintenant une aussi fausse opinion, nous remarquons qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre le vase et un tel corps qui le remplit, mais qu'elle est si absolument nécessaire entre la figure concave qu'a ce vase et l'étendue qui doit être comprise dans cette concavité, qu'il n'y a pas plus de répugnance à concevoir une montagne sans vallée, qu'une telle concavité sans l'extension qu'elle contient, et cette extension sans quelque chose d'étendu, à cause que le néant ne peut avoir d'extension. C'est pourquoi, si on nous demande ce qui arriveroit en

[1] Voir ce que je dirai à ce sujet en parlant de Hobbes.

cas que Dieu ôtât tout le corps qui est dans le vase, nous répondrions que les côtés de ce vase se trouveroient si proches, qu'ils se toucheroient immédiatement. » (*Principes*, p. 136 [1].)

Il n'y a donc pas de vide, selon Descartes; mais s'il n'y a pas de vide, comment se peut faire le mouvement? A la condition « qu'il y ait toujours un cercle de matière ou un anneau de ce qui se meut ensemble en même temps; en sorte que quand un corps quitte sa place à quelqu'autre qui le chasse, il entre en celle d'un autre, et cet autre en celle d'un autre, et ainsi de suite jusqu'au dernier qui occupe au même instant le lieu délaissé par le premier. » (*Ibid.*, p. 147.)

Telle est l'explication de Descartes; mais on peut insister et dire que, dans cette explication, il suppose d'abord la matière en cercle ou en anneau; ensuite que les corps qui composent ce cercle ou cet anneau se meuvent tous en même temps. Or, quant à la première de ces hypothèses, elle est au moins incertaine; et quant à la seconde n'implique-t-elle pas contradiction? En effet, pour que des corps soient mus, même en cercle, il faut que le mouvement imprimé au premier soit communiqué du premier au deuxième, du deuxième au troisième, et ainsi de suite jusqu'au dernier. Or, si rapidement qu'il le soit, il faut du temps pour cela; ils ne sont pas tous mus simultanément, mais successivement; et, dès qu'il y a succession, le premier corps ne prend la place du deuxième et le deuxième celle du troisième, etc., qu'après qu'elles ont été chacune à son tour vides,

[1] Voir aussi la discussion de Descartes avec Henri Morus et Arnauld.

et le dernier ne prend celle du premier qu'après le temps plus ou moins long qui a été nécessaire pour que de milieu en milieu le mouvement communiqué vînt jusqu'à lui. Ce n'est donc qu'après ce temps qu'il la remplit, et jusqu'à ce qu'il la remplisse elle reste vide : le vide est donc là au moins un moment. Telle est à peu près l'objection que Gassendi, dans son *Syntagma* fait à ceux qui professent la même opinion. Regis s'efforce de la résoudre[1]; mais sa solution, qui n'est guère que la reproduction de l'explication du maître, ne reste pas elle-même sans difficulté, surtout si à l'argument de Gassendi on joint celui de Bernier[2] qui s'exprime en ces termes : « Selon Descartes, tout est nécessairement plein, et le vide implique contradiction..... Cela étant, il est aisé de voir que, selon lui, le monde doit être éternel, de crainte qu'avant sa création, il n'y ait eu des espaces vides; qu'il doit être immense ou infiniment étendu de toute part, de crainte qu'au delà du monde il n'y ait du vide; et enfin qu'il doit être indépendant de Dieu, de crainte que si Dieu en pouvoit détruire la moindre partie, il ne pût se faire quelque vide. » Ainsi s'exprime Bernier; et ce qu'il y a de singulier, c'est qu'Arnauld de son côté oppose à Descartes à peu près les mêmes raisons; à quoi Descartes répond qu'il n'a rien à ajouter à ce qu'il a dit dans ses *Principes*. Cependant, dans le *Traité du monde*, après avoir donné contre le vide et pour le plein ses raisons ordinaires, il semble ne pas s'y fier pleinement, car il laisse échapper ces paroles : « Au reste je ne veux pas assurer pour cela qu'il n'y a

[1] T. I, p. 329.
[2] T. IV, p. 370. *Exposition du système de Gassendi.*

point de vide dans la nature, j'aurois peur que mon discours devînt trop long si j'entreprenois d'expliquer ce qui en est; et les expériences dont j'ai parlé ne sont pas suffisantes pour le prouver....» (*Le monde*, p. 234.) Il paraîtrait donc ici ne pas précisément se refuser à admettre le vide; mais il revient bientôt à la négation, s'appuyant sur ce raisonnement: « Le vide ce seroit le néant; car à la place quittée par un corps et qui ne seroit pas encore prise par un autre, il n'y auroit rien absolument; rien, pas même l'espace, puisque l'espace n'est que le corps. Or le rien, le néant ne se comprend pas; on n'en a pas l'idée. » (T. III, p. 383.) Mais à ce raisonnement il y a plus d'une réponse à faire; on peut dire d'abord que le vide n'est pas le néant, mais l'espace pur, et abstraction faite des corps qu'il peut recevoir; il est vrai que pour l'entendre ainsi, il faut distinguer l'espace de l'étendue ou de la matière; mais cette distinction admise, on conçoit qu'il y ait vide, si l'on conçoit l'absence des corps dans l'espace. Ensuite, s'il n'y avait pas de vide, comme l'action de créer des corps n'est que celle de les faire être, là où ils n'étaient pas auparavant, là où par conséquent il doit y avoir le vide en principe, cette action ne serait pas possible; la conservation ne le serait pas davantage.

Malgré tout cependant, Descartes conclut contre le vide. Tout est donc plein; mais plein de quoi? d'atomes? il ne l'admet pas, « d'autant que pour petites qu'on suppose ces parties, néanmoins pour ce qu'il faut qu'elles soient étendues, nous concevons qu'il n'y a pas une d'entre elles qui ne puisse encore être divisée en deux, ou un plus grand nom-

bre d'autres plus petites parties ; d'où il suit qu'elle est divisible. » (*Principes*, p. 137[1].)

Mais jusqu'où va cette division? Descartes, qui avait d'abord dit à l'infini, dit ensuite à l'indéfini : « Parce que l'étendue du monde n'est réellement qu'indéfinie et qu'on ne peut qu'indéfiniment diviser l'indéfini. » (*Principes*, p. 138.)

Toutefois, puisqu'il conclut qu'il n'y a pas d'atomes, il faut bien qu'il entende qu'il n'y a rien dans la matière qui soit absolument indivisible, ou que tout y est divisible à l'infini.

Il n'y a pas d'atomes, mais bien de la matière divisible : cette matière divisible se prête à nombre de diversités. D'où lui viennent-elles? d'une action, qui n'est pas elle, mais qui la modifie, du mouvement, qu'on définit d'ordinaire : l'action par laquelle un corps passe d'un lieu dans un autre, mais que Descartes croit devoir définir : « le transport d'une partie de la matière ou d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelque autre. » (*Principes*, p. 140.)

Ce transport a plusieurs causes, une cause première qui est l'universelle, sa vraie cause, Dieu, en un mot, dont la puissance l'a créé comme la matière et le conserve toujours en même quantité dans l'univers ; et plusieurs causes secondes, qui sont particulières ou moins générales et ne sont que les différents modes d'action de Dieu, réglant le mouvement des corps. On peut les appeler aussi lois de la nature : « De cela aussi que Dieu n'est point sujet

[1] Voir aussi la discussion avec Henri Morus.

à changement et qu'il agit toujours de même sorte, nous pouvons parvenir à la connoissance de certaines règles, que je nomme lois de la nature; et qui sont les causes secondes des divers mouvements que nous remarquons en tous les corps. » (*Principes*, p. 152.)

Ces lois ou causes secondes du mouvement sont au nombre de trois; la première qui veut « que chaque partie de la création continue toujours d'être en même état, pendant que la rencontre des autres ne la contraint pas de se changer; » la deuxième, « que tout corps qui se meut tend à conserver son mouvement en ligne droite; » la troisième, que « si un corps qui se meut en rencontre un autre plus fort que soi, il ne perd rien de son mouvement, et s'il en rencontre un plus foible qu'il puisse mouvoir, il en perd autant qu'il lui en donne. » (*Principes*, p. 176.)

« Ces lois ou ces manières de régler le mouvement, comme modes d'action de Dieu, participent à son immuabilité, et la représentent dans l'univers. » (*Principes*, p. 157-159.)

« Ainsi Dieu immuable en sa puissance, après avoir créé dans des espaces indéfinis une matière divisible et mobile dans toutes ses parties, qui les remplit parfaitement, y répand le mouvement d'après certaines lois constantes, et fait ainsi succéder l'ordre et le monde au chaos. » (*Traité du monde*, p. 247-250.)

Archimède avait dit : Δὸς ποῦ στῶ, καὶ κινήσω τὴν γῆν; « donnez-moi un point d'appui, et je donnerai le mouvement au monde; » Descartes dit : « Qu'on me donne l'étendue et le mouvement, et je vais faire le monde. » (*Traité du monde*, chap. VI.)

J'ai achevé d'exposer la première partie de la physique de Descartes, celle qui est plus particulièrement de raisonnement; je passe maintenant à la seconde qui est surtout expérimentale.

Voici donc, d'après l'auteur, ce que l'expérience nous apprend du monde.

« Il renferme trois éléments ou trois espèces de corps élémentaires. Le premier, le plus délié et qu'on peut appeler l'élément du feu, est comme la liqueur la plus subtile et la plus pénétrante qu'on puisse imaginer. Le deuxième, qu'on peut prendre pour l'élément de l'air, est encore comme une liqueur très-subtile, comparé au troisième; mais comparé au premier, il est besoin d'attribuer quelque grossièreté et quelque figure à chacune de ses parties, et de les regarder comme rondes et jointes ensemble; le troisième est celui de la terre, dont les parties sont d'autant plus grossières, et se remuent d'autant moins vite qu'elles ressemblent moins à celles du deuxième et à celles du premier. » (*Monde*, 238; *Principes*, 217.)

Et si on trouve étrange, que pour expliquer ces éléments, Descartes ne se serve pas des qualités qu'on nomme le chaud, le froid, l'humide et le sec; il répond : « Ces qualités me semblent elles-mêmes avoir besoin d'explication, et, si je ne me trompe, non-seulement ces quatre qualités, mais aussi toutes les autres, et même toutes les formes des corps inanimés peuvent être expliquées sans qu'il soit besoin de supposer aucune autre chose en leur matière, que le mouvement, la grosseur, la figure et l'arrangement des parties. »

Ainsi, en principe, il y a une étendue mobile;

cette étendue mobile, modifiée par le mouvement, donne naissance à trois éléments; ces trois éléments, à leur tour, produisent toutes les propriétés des corps, et celles qui sont l'objet d'une connoissance claire et distincte, comme en géométrie par exemple, et celles qui resteroient douteuses et incertaines, si la véracité divine ne nous en garantissoit l'existence (VIe *Méditation*, p. 166); ce sont d'une part les figures et les mouvements, de l'autre les saveurs, les odeurs, les couleurs et les sons. L'âme, dit Descartes, a des sentiments, tels que ceux qu'on nomme goût, odeur, son, chaleur, froid, lumière, couleur, et autres semblables, qui véritablement ne nous représentent rien qui existe hors de notre pensée.... Elle aperçoit aussi des grandeurs, des figures et des mouvements, qu'elle ne prend pas pour des sentiments, mais pour des choses ou des propriétés certaines des choses.... Cependant, quand avec le temps et l'expérience elle est venue à savoir qu'elle perçoit l'odeur, la saveur, le son, etc., elle conclut fort bien qu'il y a dans les corps, d'où procèdent toutes ces diverses perceptions des sens, quelque variété qui leur répond; il n'y a d'erreur que lorsqu'elle suppose qu'il y a dans ces corps quelque chose de semblable à l'idée qu'elle a en elle. (VIe *Médit.*, p. 168; *Principes*, p. 268.)

Ici je pourrais continuer cette analyse, et exposer comment, d'après Descartes, de la matière mobile, mise en mouvement, partagée en éléments, et revêtue, en conséquence, de deux ordres de propriétés distincts, tous les corps, tout le monde se forment et se composent; je pourrais parler du soleil et des étoiles fixes qui sont produits par le premier élé-

ment; des cieux, qui le sont par le second; de la terre et des planètes par le troisième; je pourrais passer aux tourbillons, et les expliquer en eux-mêmes, dans leurs rapports et leur ordre; je pourrais dire tous les grands phénomènes auxquels ils donnent naissance, et particulièrement ceux qui se passent dans la planète que nous habitons; je pourrais suivre ainsi pas à pas tout le système cosmologique de Descartes; je l'ai tenté dans mon cours. Mais après y avoir mûrement pensé, voyant quelle place il me faudrait pour tous ces développements, qui sont d'ailleurs exclusivement du domaine des sciences physiques, et combien peu d'intérêt je parviendrais à y répandre, parce que trop peu habile en ces matières, je ne saurais bien ni faire valoir, ni discuter, ni défendre, ni combattre toutes les hypothèses diverses, dont elles sont le sujet dans le livre du *Monde* et dans les *Principes*, j'ai pris, non sans regret, le parti de ne pas m'avancer au delà de ces généralités, et de renvoyer, pour le reste, à l'auteur lui-même. Un résumé sans critique n'apprendrait rien à personne; et mieux vaut, incomparablement, la lecture des textes eux-mêmes, que cette traduction abrégée, qui serait donnée sans commentaire ni décision. Je laisse donc là la cosmogonie, l'astronomie, la physique, la chimie de Descartes, c'est-à-dire tout ce qui, dans sa conception, ne touche plus aux questions de philosophie proprement dites, aux questions de Dieu et de l'âme, et je passe à sa physiologie qui s'y rattache au contraire particulièrement.

Descartes commence par établir que parmi tous les corps que renferme le monde, il y en a un qui

est nôtre : « Je ne ne suis pas, dit-il, seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en un navire, mais outre cela, je lui suis conjoint très-étroitement, et tellement confondu et mêlé, que je compose un seul tout avec lui. » (VIe *Médit.*, p. 166.) « Nous devons conclure, dit-il encore ailleurs, qu'un certain corps est plus étroitement uni à notre âme, parce que nous apercevons clairement que la douleur et plusieurs autres sentiments nous arrivent sans que nous les ayons prévus, et que notre âme, par une connoissance qui lui est naturelle, juge que ces sentiments ne procèdent point d'elle seule, en tant qu'elle est une chose qui pense, mais en tant qu'elle est unie à une chose étendue qui se meut par la disposition de ses organes, qu'on nomme proprement le corps d'un homme. » (*Principes*, p. 275.)

Il y a donc un corps qui est nôtre. Quel est-il? Quelle en est la constitution? « Il n'est personne qui ne sache qu'il est composé d'un très-grand nombre d'os, de muscles, de nerfs, de veines, d'artères, et avec cela d'un cœur, d'un cerveau, d'un foie, d'un poumon, d'un estomac, etc., et quelle est leur situation.... Et il n'est pas besoin qu'on ait appris rien de plus de l'anatomie, afin d'entendre le jeu de cette machine.... » (*Traité de la formation du fœtus*, p. 435.)

En effet, en quoi consiste ce jeu? il est facile de s'en rendre compte : « C'est la chaleur qu'elle a dans le cœur (cette machine) qui est comme le grand ressort et le principe de tous les mouvements qui sont en elle, et les veines sont les tuyaux qui conduisent le sang de toutes les parties du corps vers le cœur, où il sert de nourriture à la chaleur qui y

est; comme aussi l'estomac et les boyaux sont un autre plus grand tuyau, parsemé de plusieurs petits trous, par où le suc des viandes coule dans les veines qui le portent droit au cœur; et les artères sont encore d'autres tuyaux, par où le sang échauffé et raréfié dans le cœur, passe de là dans toutes les parties du corps, auxquelles il porte de la chaleur et de la matière pour les nourrir; et enfin les parties de ce sang les plus agiles et les plus vives, étant portées au cerveau par les artères qui viennent du cœur le plus en ligne droite de toutes, composent comme un air ou un vent très-subtil, qu'on nomme les esprits animaux, lesquels dilatant le cerveau, le rendent propre à recevoir les impressions des objets extérieurs et aussi celles de l'âme, c'est-à-dire à être le siége ou l'organe du sens commun, de l'imagination, de la mémoire; puis ce même air ou ces mêmes esprits coulent du cerveau par les nerfs, dans tous les muscles, au moyen de quoi ils disposent ces nerfs à servir d'organes aux sens extérieurs, et enflant diversement les muscles, donnent le mouvement à tous les membres » (*Traité de la formation du fœtus*, p. 435.)

« Ainsi toutes les pièces et toutes les fonctions des corps ne sont que celles d'une machine, dans laquelle il ne faut concevoir ni âme végétative ou sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'une autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés.» (*Traité de l'homme*, p. 425.)

Pour mieux marquer sa pensée, Descartes use de différentes comparaisons et entre autres de celle-ci,

qu'il exprime en ces termes : « Si vous avez jamais eu la curiosité de voir de près les orgues de nos églises, vous savez comment les soufflets y poussent l'air en certains réceptacles, qui, ce me semble, sont nommés à cette occasion les *porte-vent*, et comment cet air entre dans les tuyaux, tantôt dans les uns, tantôt dans les autres, selon les diverses façons que l'organiste remue les doigts dans le clavier; or vous pouvez ici concevoir que le cœur et les artères, qui poussent les esprits animaux dans les concavités du cerveau de notre machine, sont comme les soufflets de ces orgues, qui poussent l'air dans les porte-vent, et que les objets extérieurs, qui, selon les nerfs qu'ils remuent, font que les esprits contenus dans ces concavités entrent de là dans quelques-uns de ces pores, sont comme les doigts de l'organiste, qui, selon les touches qu'ils pressent, font que l'air entre des porte-vent dans quelques tuyaux; et comme l'harmonie des orgues ne dépend point de cet arrangement de leurs tuyaux, que l'on voit par dehors, ni de la figure de leurs porte-vent ou autres parties, mais seulement de trois choses, savoir l'air qui vient des soufflets, des tuyaux qui rendent le son, et de la distribution de cet air dans les tuyaux, ainsi je veux vous avertir que ces fonctions dont il est ici question ne dépendent aucunement de la figure extérieure de ces parties visibles que les anatomistes distinguent en la partie du cerveau, ni de celle des concavités, mais seulement des esprits qui viennent du cœur, des pores du cerveau par où ils passent et de la façon que ces esprits se distribuent dans ces pores. » (*Traité de l'homme*, p. 386[1].)

[1] P. 347, même traité, comparaison avec les machines des fontaines.

Toutes les pièces de cette machine ont leur importance, cependant le cerveau prédomine et dans le cerveau la petite glande *pinéale*, qui mérite une attention particulière. Elle y est spécialement le siége du sens commun, de l'imagination et de la mémoire et aussi du mouvement communiqué au reste du corps. Il faut donc savoir précisément quelle est cette petite glande? «Elle est composée d'une matière qui est fort molle, et elle n'est pas toute jointe et unie à la substance du cerveau, mais seulement attachée à de petites artères (dont les peaux sont assez lâches et pliantes), et soutenue comme en balance par la force du sang, que le cœur pousse vers elle; en sorte qu'il faut fort peu de chose pour la déterminer à s'incliner ou à se pencher plus ou moins. » (*Ibid.*, p. 401.) Et il y a deux causes principales qui la font ainsi se pencher ou incliner; 1° la force de l'âme, 2° celle des objets extérieurs.

Il y a aussi à savoir ce que sont au juste ces esprits animaux qui jouent un si grand rôle dans toute l'économie du corps et surtout dans la *petite glande*. Or voici comment s'en explique Descartes : « Pour ce qui est des parties du sang qui pénètrent jusqu'au cerveau, elles n'y servent pas seulement à nourrir et à entretenir sa substance, mais principalement aussi à y produire un certain vent très-subtil, ou plutôt une certaine flamme très-vive et très-pure qu'on nomme les esprits animaux; car il faut savoir que les artères qui les apportent du cœur, après s'être divisées en une infinité de petites branches et avoir composé ces petits tissus qui sont étendus comme des tapisseries au fond des concavités du cerveau, se rassemblent autour d'une certaine petite glande située

environ vers le milieu de la substance du cerveau, tout à l'entrée de ses concavités, et ont en cet endroit-là un grand nombre de petits trous, par où les parties les plus subtiles du sang qu'elles contiennent se peuvent écouler dans cette glande, mais qui sont si étroites qu'elles ne donnent aucun passage aux plus grossières. » (*Traité de l'homme*, p. 345.)

Je n'ai pas besoin de faire remarquer quelle analogie et quelle parenté il y a entre les *esprits animaux* et la *petite glande* de Descartes et le *fluide nerveux* et le *centre cérébral* des physiologistes modernes; ils sont par cet endroit plus cartésiens qu'on ne le pense, ainsi qu'au reste j'ai eu l'occasion d'en faire ailleurs la remarque[1].

Voilà quel est le corps en lui-même selon Descartes; mais qu'est-il quant à l'âme? D'abord il ne lui est pas identique; le corps est une chose, et l'âme en est une autre, et il n'y a entre les deux substances nulle analogie de nature. C'est ce qui n'a plus besoin d'être démontré et ce qu'il suffit de rappeler. Mais s'il n'y a pas unité de nature, il y a unité de composition, ainsi que le marque Descartes dans ses *Réponses aux sixièmes objections*, ou plutôt il y a union, mélange, non toutefois à la manière des corps; « l'âme est véritablement jointe à tout le corps (dans les *Passions*, p. 360), et on ne peut pas proprement dire qu'elle soit dans quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un et en quelque sorte indivisible, à raison de la disposition de ses organes, qui se rapportent tellement les uns aux autres que lorsque quelqu'un d'eux est ôté,

[1] *Introduction.*

cela rend tout le corps défectueux ; et à cause qu'elle est d'une nature, qui n'a aucun rapport à l'étendue, ni aux dimensions ou autres propriétés de la matière, dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes, comme il paroît de ce qu'on ne sauroit aucunement concevoir la moitié ou le tiers d'une âme, ni quelle étendue elle occupe, et qu'elle ne devient point plus petite de ce qu'on retire quelque partie du corps. »

Maintenant que se passe-t-il dans une telle union? Y a-t-il action, soit du corps sur l'âme, soit de l'âme sur le corps? C'est bien ce que parfois Descartes semble affirmer, quand il parle, il est vrai, selon le sens vulgaire, et la vague coutume ; mais c'est ce que rigoureusement et dans toute la précision de ses principes il ne saurait admettre, car d'abord au fond pour lui, ni l'une ni l'autre substance n'a en propre l'action, et ne peut ni se modifier ni modifier quoi que ce soit; toute substance est passive, et n'est cause de rien en elle ni hors d'elle. L'âme ne devient donc rien par le corps, le corps ne devient rien par l'âme, et tout se passe entre eux en convenance, en correspondance et non en échange efficace d'impressions reçues et rendues. Ensuite comme c'est Dieu qui les conserve de la même manière qu'il les crée, ou, pour mieux dire, qui les conserve en les créant à chaque instant derechef, c'est aussi Dieu qui les fait ce qu'ils sont l'un à l'autre, comme ce qu'ils sont chacun en soi. Dieu, l'auteur des modifications de la pensée dans l'âme, et de l'étendue dans le corps, l'est par suite de la liaison et de l'accord de ces deux ordres de modifications ; il les conserve comme il les produit, les coordonne comme il les développe, et par

une création à chaque instant renouvelée, il accommode celles-ci à celles-là et réciproquement, de sorte que tout vient de lui point par point, et suit de sa puissante et incessante intervention, et comme d'ailleurs dans sa liberté, dans cette parfaite indifférence qui lui est attribuée, il dépendait de lui que les choses qui sont ne fussent pas, ou fussent autres qu'elles ne sont, comme il le pouvait même à l'égard de ce qu'on regarde comme des vérités nécessaires et absolues, c'est encore une conséquence que les rapports présentement établis entre l'âme et le corps, n'aient rien en eux-mêmes d'immuable, et soient sujets à se modifier, à changer et à cesser; il ne répugnerait point que telles pensées de l'âme ne se liassent plus à tels mouvements du corps et réciproquement, ou même que l'âme pensât sans le corps, et que le corps se mût sans l'âme. Il n'y a ni dans l'un ni dans l'autre rien qui oblige le Créateur à les maintenir dans les relations qui les unissent mutuellement, et l'accord qui règne entre eux, arbitraire en principe, demeure et dure arbitraire : un décret l'a fondé, un décret le continue, un décret pourrait le varier, le suspendre, le détruire : il n'y a point dans la nature des choses de raison suffisante qui s'y oppose véritablement.

Ainsi, point d'action ni de part ni d'autre, point même d'ordre essentiel, mais une coïncidence d'état, que Dieu détermine à chaque moment; telle est au fond, pour Descartes, l'union de l'âme et du corps.

C'est ainsi qu'en juge Leibnitz, et c'est de ce jugement qu'il part pour présenter du même fait l'explication qui lui est propre, et qui, sans être de son côté entièrement satisfaisante, a au moins cela de

bon qu'elle rétablit dans les deux substances l'action qui leur appartient, et dans leurs rapports une harmonie qui a ses règles et ses motifs.

Si donc par la suite, et quand nous en serons sur ce sujet, nous avons à exprimer quelques doutes et quelques regrets touchant la solution de Leibnitz, combien, à plus forte raison, pourrions-nous dès à présent en former de plus marqués sur celle de Descartes, mais ce serait de peu d'utilité; nous aurons d'ailleurs l'occasion de faire plus d'une fois cette critique en parlant des disciples de Descartes. Nous laissons donc ce point, qu'il suffit d'ailleurs d'exposer pour le faire apprécier[1]; et nous passons à un autre, sur lequel nous n'aurons pas non plus beaucoup à insister, il s'agit de l'âme des bêtes.

L'opinion de Descartes sur cette question se trouve d'abord exprimée dans la *Méthode* (Ve part., p. 42, 50, 51 et 52), et puis, à plusieurs reprises, reproduite, développée, maintenue et défendue dans des réponses aux objections et dans des lettres; nous ne la rapporterons pas dans les divers textes qui la renferment, nous nous contenterons de la résumer dans ce qu'elle a d'essentiel.

Les bêtes n'ont pas d'âme, parce qu'elles n'ont pas la pensée, ou que du moins nous ne pouvons pas la supposer à voir les opérations auxquelles elles se livrent, et qui s'expliquent toutes par le mécanisme du corps. Les bêtes, en effet, ne font rien de ce qui, dans l'homme, annonce une âme raisonnable et libre, et par exemple elles ne parlent pas; elles ont, il est vrai, l'apparence de la vie et du senti-

[1] Voir à ce sujet une critique de Leibnitz, *Théodic.*, p. 268, et 266-67.

ment, mais c'est d'un sentiment et d'une vie qui ont pour principe cette chaleur interne, dont le foyer est le cœur. Mais, dira-t-on, s'il en est ainsi, si le singe et le chien sont de pures machines, pourquoi l'homme lui-même n'en serait-il pas aussi une? Parce que l'homme a la pensée, parce que tous les jours nous l'expérimentons en lui, et que nous ne l'expérimentons pas dans les bêtes. Elles seules sont donc des machines; et en les considérant comme telles, on n'est pas plus cruel à leur égard que favorable à l'homme; on ne leur ôte rien, et on lui laisse à lui sa pure et vraie nature.

Il y a d'ailleurs à présenter une autre grave considération. Si les bêtes ont une âme, elles l'ont immortelle comme celle de l'homme; et si elles ont l'immortalité, les voilà associées, et en quelque sorte assimilées à lui dans cette vie et dans l'autre; les voilà dans une sorte d'égalité, qui n'est pas à l'honneur de la nature et de la dignité humaine; la morale et la religion la repoussent.

Telle est en substance cette opinion de Descartes.

La discuterai-je? Non; j'en ai déjà dit un mot dans mon *Introduction;* je serai naturellement amené à y toucher encore particulièrement en parlant de Leibnitz, qui la combat avec raison, et en propose une autre plus plausible tirée de son propre système. Je me contenterai, pour toute remarque, de renvoyer à ce que j'ai dit sur cette matière dans mon *Cours de psychologie.*

Comme sur la fin d'un long voyage, plus j'approche du terme, plus j'ai hâte d'arriver; et, fatigué de la marche que je viens de faire, j'abrége autant que je puis la route, d'autant que les objets qui me restent

à considérer excitent et méritent moins la curiosité que ceux qui se présentaient d'abord à mes regards. Ce n'est pas en effet dans les points que j'ai touchés en dernier lieu, et ceux qui me restent à toucher, qu'est la force et l'intérêt véritable de la philosophie de Descartes; c'est dans les premiers. La méthode, l'âme et Dieu, voilà en effet où vaut Descartes; l'esprit de ses règles, de sa psychologie et de sa théodicée, voilà sa véritable, sa durable grandeur; voilà ce qui est demeuré de lui, non-seulement dans l'histoire, mais dans le présent, dans chacun de nous; voilà par où nous vivons de sa vie, et sommes encore ses disciples; ses hypothèses sur le monde, et les phénomènes dont il est le théâtre, sur la composition, les fonctions et les mouvements des organes, sur l'union de l'âme et du corps, sur le mécanisme des bêtes, en d'autres termes, sa physique et sa physiologie ont eu et ont encore leurs mérites relatifs; mais elles n'ont pas prévalu. Tandis que les autres parties, dans ce qu'elles ont d'essentiel, ont gardé tout leur prix; car la vérité y était, et ne s'en est pas retirée. Ceci explique et justifie, je pense, la manière un peu plus rapide dont déjà j'ai traité, et dont je traiterai encore quelques opinions de Descartes.

CHAPITRE X.

OPINION DE DESCARTES SUR LES FORMES SUBSTANTIELLES.

Je commencerai par celle qui a rapport aux formes substantielles.

Descartes ne la professe pas d'abord explicite-

ment, et ce n'est que quand il y est provoqué, qu'il la développe un peu plus. Arnauld est le premier qui lui en fournit l'occasion, Henri Le Roy la lui offre ensuite; enfin, en plus d'une circonstance, il est amené à l'exprimer mais non sans y mettre une certaine réserve; car il sait bien qu'il touche par là à une des questions les plus délicates de la théologie, celle du sacrement de l'Eucharistie.

Cependant, son sentiment sur ce point n'est pas douteux; il nie nettement les *formes substantielles*, et se met sous ce rapport en opposition avec l'*école*.

Que sont les *formes substantielles*, au sens du moins où les prennent Descartes, et ceux qui en disputent avec lui? Il le dit dans sa lettre à Henri Le Roy : « Pour ôter toute équivoque dans les mots.... par les formes substantielles, on entend une certaine substance jointe à la matière, et qui compose avec elle un certain tout purement corporel, qui n'existe pas moins que la matière. » (P. 25.) Or, ainsi définies les formes substantielles sont-elles? Descartes ne le pense pas; il ne croit pas que dans un corps, outre la matière elle-même, il y ait une substance également matérielle, qui s'y joigne pour la déterminer, et en faire une pierre, une plante ou un animal; il n'admet pas ces deux matières, l'une formée, l'autre formatrice, il n'en admet qu'une avec ses propriétés, ses manières d'être, ses modes, et les formes qu'il reconnaît sont des attributs, et non des substances, des accidents et non des êtres; elles n'ont donc d'existence que celle même du sujet auquel elles appartiennent, elles ne sont que ce sujet manifesté par ses qualités (*Réponse à Gassendi*), elles n'ont rien de substantiel. Ainsi, la superficie, qui

est ce par quoi un corps nous touche, n'a qu'une entité modale, et n'est pas un *accident réel*. (*Réponse à Arnauld.*) L'accident en soi n'est pas; il n'est que comme inhérent à la substance elle-même. En sorte que, quand il arrive qu'un corps change et périt, il ne se fait pas une division du fond et de la forme; du fond qui passe et cesse, et de la forme qui dure. La forme ne reste pas, abstraite et vide, pour ainsi dire, en attendant qu'elle s'applique à une nouvelle matière; elle passe comme l'être même dont elle est une dépendance. Ainsi, il n'y a pas deux choses également réelles, la substance d'un côté, et la forme substantielle de l'autre. Il n'y en a qu'une, la substance modifiée et formée de telle ou telle façon. Il n'y a pas, par exemple, dans le pain, outre le pain lui-même, une certaine forme, qui ait sa réalité propre et le fasse ce qu'il est; il n'y a qu'un corps doué de certaines propriétés, qui ne sont qu'en lui et par lui; et par conséquent, rien ne lui advient qui n'advienne également aux propriétés qui lui appartiennent; il en est de même du vin. Il n'y a donc pas de conversion, de changement de substance qui n'emporte avec soi le changement de forme; et quelque mystérieux qu'on suppose celui qui s'opère dans l'Eucharistie, il ne s'opère pas de manière que la forme du pain et du vin demeure, mais non le pain et le vin eux-mêmes; tout est changé du même coup, et c'est un autre corps, tout compris, mode et substance à la fois, qui est mystiquement substitué à ceux qu'on percevait auparavant. La transformation ou la transsubstantiation est entière et complète; et, de la sorte, il y a encore miracle, mais il n'y a plus impossibilité; tandis que

dans l'hypothèse des formes substantielles, il y a, avec le miracle qui surpasse la raison, une difficulté qui la contrarie. Il y a quelque chose de surnaturel et quelque chose d'absurde, une impénétrable obscurité, et de plus, une chimère; que la foi accepte l'une, mais qu'elle ne s'embarrasse pas de l'autre; c'est assez d'un dogme inexplicable, il n'y faut pas joindre une contradiction.

Tel est, en résumé, le sentiment de Descartes sur les formes substantielles.

Ce sentiment, comme on le pense bien, ne reste pas sans contestation.

Arnauld d'abord l'indique parmi les choses qui *pourroient arrêter les théologiens* (t. II, p. 133), et prévoit que ce dont ils s'offenseront le plus est que, selon les principes de Descartes, il ne semble pas que les choses que l'Église nous enseignent touchant le sacré mystère de l'Eucharistie puissent subsister et demeurer dans leur entier. « Car, nous tenons pour article de foi, dit-il, que la substance du pain étant ôtée du pain eucharistique, les seuls accidents demeurent. Et Arnauld ne doute pas que M. Descartes, dont la piété lui est très-connue, n'examine et ne pèse diligemment ces choses. » A quoi Descartes répond : « M. Arnauld pense que je n'admets point d'accidents réels, mais seulement des modes qui ne sauroient être conçus sans quelque substance en laquelle ils résideroient, et par conséquent exister sans elle; à laquelle objection je pourrois très-facilement répondre, en disant que jusqu'ici je n'ai jamais nié qu'il y eût des accidents réels..... Mais pour procéder ici avec plus de franchise, je ne dissimulerai point que je me persuade qu'il n'y a rien

autre chose par quoi nos sens soient touchés, que cette seule superficie, qui est le terme des dimensions du corps, qui est senti où aperçu par les sens..... » (T. II, p. 168.) Et Descartes développe sa réponse en ce sens, et en fait application au sacrement de l'Eucharistie : elle le satisfait tellement, qu'il s'exprime ainsi en la terminant : « S'il m'est permis de dire la vérité sans envie, j'ose espérer que le temps viendra auquel cette opinion qui admet des accidents réels, sera rejetée par les théologiens comme peu sûre en la foi, répugnant à la raison et du tout incompréhensible, et que la mienne sera reçue en place comme certaine et indubitable. » (T. II, p. 167 et suiv.)

Je passe les réponses que Descartes fait dans le même sens à Gassendi et à d'autres, parce qu'elles rentrent dans celle qu'on vient de lire, et même s'y réfèrent (voir p. 364) ; mais je m'arrêterai sur l'explication qu'il adresse à Henri Le Roy. Il y soutient, qu'en général, il n'y a pas de formes substantielles. « Mais, se demande-il, l'âme n'est-elle pas la forme substantielle du corps? Et s'il en est ainsi, et qu'on admette l'âme, on admet donc une forme substantielle? Et si celle-là, pourquoi pas d'autres? » Mais il répond en niant que l'âme soit une forme substantielle, la forme substantielle du corps, ce qui la rendrait matérielle et mortelle; et il dit qu'elle est une substance, la substance qui pense, et que par là on la reconnaît pour ce qu'elle est réellement, pour un être immatériel et immortel. La preuve qu'on tire de l'âme en faveur des formes substantielles, est donc vaine et sans fond. Il n'y a donc pas de telles formes, et Descartes, sur ce point, se sépare de

ceux de ses disciples, qui, tout en rejetant d'ailleurs l'hypothèse de ces formes, la maintiennent en ce qui regarde l'âme. Encore une fois, à ses yeux, l'âme n'est pas une forme substantielle, mais une véritable substance. Tel est le sens dans lequel il raisonne contre Henri Le Roy, auquel d'ailleurs il reproche de s'être indiscrètement engagé dans cette question.

On connaît bien maintenant toute l'opinion de Descartes, il s'agit de l'apprécier.

Et d'abord, il est certain que, dans les termes très-définis dans lesquels il les prend, il n'y a pas, il ne peut y avoir de formes substantielles.

Car que sont-elles à son sens? Des accidents réels; or des accidents réels sont des modes sans sujet, des manières d'être sans être, des substances qui n'en sont pas; ce sont de pures chimères, auxquelles seulement, par fiction, l'esprit peut prêter une existence qu'elles ne sauraient avoir par elles-mêmes.

Mais si, à ce point de vue, les formes substantielles ne sont pas, il n'en est pas de même à un autre, à celui de Leibnitz. Leibnitz, en effet, distingue entre les formes substantielles et les formes accidentelles; celles-ci, à ses yeux, ne sont que des qualités, et, à ce titre, elles n'ont rien en elles-mêmes de réel; elles n'ont du moins de réalité que celle de la substance à laquelle elles appartiennent[1]; mais quant à celles-là, ce ne sont plus des qualités, ce sont des êtres, des principes d'action, des *entéléchies*, de vraies forces[2], et elles ont l'existence en propre,

[1] *Théodic.*, Ire part., § 87.

[2] Outre le passage de la *Théodicée* que je viens d'indiquer, et qui est trop étendu pour être cité en entier, en voici encore un (IIIe part.,

seules même elles la possèdent, car ce qui n'agit pas ne mérite pas le nom de substance. (*Théodicée*, IIIe partie, p. 294.)

Les formes substantielles sont donc en ce sens très-réelles, et, loin d'être des accidents, elles sont des causes d'accidents; elles les produisent et par conséquent, elles les précèdent et leur survivent, elles sont avant, elles sont après, elles durent et ne passent pas, il n'y a que leurs phénomènes qui naissent et se renouvellent incessamment. Pour elles, dès qu'elles sont, toujours présentes et toujours vives, elles marquent leur permanence par une continuelle activité, et une efficace que rien n'épuise. Ce sont des puissances instituées de Dieu pour faire œuvre à son exemple, et participer, dans une certaine mesure, à sa providence universelle. Mais surtout quand elles sont des âmes, elles ont, toujours il est vrai dans les limites du créé, cette plénitude d'être qui leur est essentielle; car alors, non-seulement elles agissent, mais elles savent qu'elles agissent; mais elles déterminent d'elles-mêmes, modifient, règlent et conduisent leurs actions. Elles ont ainsi quelque chose du principe créateur; et quoique, selon la remarque de Leibnitz, on ne puisse pas appeler création la production des modifications, cependant quand cette production se fait avec intelligence, spontanéité et contingence, c'est-à-dire avec liberté,

§ 396 dont je donne le texte..... : « Je soutiens que toutes les âmes, entéléchies ou forces primitives, formes substantielles, substances simples ou monades, de quelque nom qu'on les puisse appeler, ne sauroient naître naturellement ni périr, et je conçois les qualités ou les forces dérivatives, ou ce qu'on appelle formes accidentelles, comme des modifications de l'entéléchie primitive, de même que les figures sont des modifications de la matière, c'est pourquoi ces modifications sont dans un changement perpétuel, pendant que la substance simple demeure.»

elle est, dans l'ordre des choses créées, ce qui ressemble le plus à un acte de création, et si la force dont elle émane ne produit pas comme Dieu des substances, elle produit des accidents par le changement de ses limites; pour rappeler encore ici les expressions de Leibnitz. (*Théodicée*, IIIe part., § 395.)

Telles sont les formes substantielles dans les idées de Leibnitz.

A les considérer à peu près comme lui et en leur prêtant seulement une vertu d'expansion et de développement au dehors qu'il leur refuse, ces formes seraient réellement, dans leurs rapports avec les corps, des principes de mouvement, de vie, d'animation, qui, par la richesse et la variété de leurs propriétés et de leurs combinaisons, feraient les minéraux, les végétaux et les animaux; elles seraient cette partie active de la nature, qui appliquée à l'autre, c'est-à-dire à la matière, en formerait le monde; et quant à celles qui auraient le caractère d'âmes, sans être effectivement la cause de tout dans l'homme, elles seraient au moins pour beaucoup dans la plupart des phénomènes que manifestent les organes. Si ce n'est pas, en effet, la force spirituelle qui compose, développe et conserve le corps, si elle n'est du moins que pour une part assez indirecte et assez éloignée dans certaines des fonctions vitales, telles que la nutrition, la circulation, la respiration, etc., dans d'autres, telles que les cinq sens, elle en a déjà une plus considérable; car c'est elle qui, par son énergie constante et bien conduite, les fait passer de l'espèce d'exercice instinctif auquel ils sont réduits dans l'origine, à une façon de percevoir plus intense et plus vive; c'est elle qui fait qu'au lieu de servir

simplement à voir, à entendre, à toucher, etc., ils servent à regarder, à écouter et à palper ; c'est elle qui par conséquent d'instruments de sensation, les convertit industrieusement en instruments de science. Mais de plus, elle se porte, elle se marque et s'exprime dans les appareils de la vie par des effets qui ne sont qu'à elle ; d'elle seule y viennent, pour y déterminer certains mouvements et certains signes, les idées, les affections, les volontés et les libres efforts ; d'elle seule vient cette vertu toute morale en principe, mais physique, en quelque sorte, par ses dernières conséquences, qui relève, ranime, rétablit, raffermit, assainit même les organes, ou les ébranle, les abat, les ruine même et les tue. Elle concourt ainsi avec d'autres forces, avec les forces vitales, à l'ensemble des phénomènes dont ils sont le théâtre ; et de la sorte, si elle n'est pas la *forme* exclusive du corps, elle en est du moins la forme par excellence ; et une forme très-substantielle, puisque loin d'être un accident, elle est au contraire une cause d'accidents, un principe vivant de modifications hors d'elle comme en elle.

Voilà comment au second sens, mais qui, je dois le rappeler, n'est pas celui de Descartes, on peut dire qu'il y a des formes substantielles.

Je passe maintenant au sentiment de Descartes touchant les causes finales.

CHAPITRE XI.

OPINION DE DESCARTES SUR LES CAUSES FINALES.

La question des causes finales est celle de la fin, du but pour lequel les choses sont faites, celle de leur destination et de leur usage, en un mot, de leur pourquoi ?

Cette question, Descartes se l'est posée comme Bacon, et l'a, il faut le dire, résolue à peu près dans le même sens, quoique avec plus de mesure et de réserve; il ne la regarde pas comme une question qui doive occuper le philosophe, si ce n'est peut-être dans le domaine de la morale. C'est ainsi que dans les *Méditations* (IVe partie, p. 138) il dit : « Je ne dois pas m'étonner si je ne suis pas capable de comprendre pourquoi Dieu a fait ce qu'il a fait... ; car, sachant que ma nature est extrêmement foible et limitée et que celle de Dieu au contraire est immense, incompréhensible, infinie, je n'ai plus de peine à reconnoître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit; et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin n'est d'aucun usage dans les choses physiques. » Sur quoi Gassendi lui fait observer qu'il est à craindre qu'il ne rejette ainsi le principal argument par lequel la sagesse de Dieu, sa puissance, sa providence et même son existence peuvent être prouvées. « Et de fait, ajoute-t-il, on a vu plusieurs grands hommes que cette considération

anatomique du corps humain n'a pas seulement élevés à la connoissance d'un Dieu, mais qui se sont vus obligés de dresser des hymnes à sa louange, voyant une sagesse si admirable et une providence singulière dans la perfection et l'arrangement des parties. » Et Gassendi aurait pu citer Descartes lui-même, s'oubliant dans cette recherche en plus d'un endroit de ses ouvrages, particulièrement dans les traités *de l'Homme*, *de la Formation du fœtus* et *des Passions*. Gassendi termine ses observations par ces mots : « Si vous entendez parler des fins que Dieu a voulu être cachées, ou dont il a défendu la recherche, cela néanmoins ne peut s'entendre de celles qu'il a comme exposées à la vue de tout le monde, et qui se découvrent sans beaucoup de travail, qui, de plus, sont telles qu'il en revient une très-grande louange à Dieu comme leur auteur. » (T. II, p. 259.) A quoi Descartes répond : « Tout ce que vous apportez ensuite pour la cause finale, doit être rapporté à la cause efficiente; ainsi, dans cet usage de chaque partie dans les plantes et les animaux, il est juste d'admirer la main qui les a faites, et de connoître et glorifier l'ouvrier, par l'inspection de ses ouvrages, mais non pas de deviner pour quelle fin il a créé chaque chose. Et quoique en matière morale, où il est souvent permis d'user de conjecture, ce soit quelquefois une chose pieuse de considérer quelle fin nous pouvons conjecturer que Dieu s'est proposée au gouvernement de l'univers, certainement en physique, où toutes choses doivent être appuyées de solides raisons, cela serait inepte. Et on ne peut pas feindre qu'il y ait des fins plus aisées à découvrir que d'autres, car elles sont toutes égale-

ment cachées dans l'abîme imperscrutable de sa sagesse. » (T. II, p. 313.) Ailleurs, en réponse à un autre adversaire, il tient à peu près le même langage : « C'est une chose de soi manifeste, que nous ne pouvons connoître les fins de Dieu, si lui-même ne nous les révèle, et, encore qu'il soit vrai en morale, que toutes choses ont été faites pour la gloire de Dieu, ... ce seroit toutefois une chose puérile et absurde d'assurer en métaphysique que Dieu, à la façon d'un homme superbe, n'auroit point d'autre fin en bâtissant ce monde que d'être connu par les hommes. » (T. IV, p. 273.) Enfin Descartes, dans ses *Principes*, parle encore dans le même sens (Ire partie, p. 242; IIIe partie, p. 290).

Telle est donc son opinion bien constante sur les causes finales.

Elle n'est pas celle de Socrate, de Platon, ni d'Aristote, non plus que celle de Malebranche, de Leibnitz, sans parler d'autres grands noms, tant parmi les physiciens que parmi les métaphysiciens, qu'on pourrait joindre à ceux-là.

Ce sont donc de graves autorités à opposer à Descartes, et par lesquelles je le combattrai, mais avant je n'en dois pas moins présenter les raisons qui peuvent, non pas sans doute justifier, mais faire mieux passer le sentiment qu'il professe.

Ainsi d'abord on aura remarqué comment, dans ses réponses, il le tempère, le limite, et déclare enfin que, s'il le maintient en ce qui regarde l'ordre physique, il n'en est pas de même touchant les choses morales. Ce n'est peut-être pas très-conséquent, mais c'est certainement plus sage; et il a raison,

du moins, quand il reconnaît que la recherche des causes finales n'est pas dans tous les cas hasardeuse.

Ensuite, que veut au fond Descartes, quand il condamne cette recherche? Réagir contre l'*école*, qui, en effet, à cet égard, a abusé du principe des causes finales, comme du principe de causalité, et imaginé les fins comme multiplié les causes, sans motifs suffisants. Il rejette toutes ces hypothèses, et, pour en éviter de semblables, il s'abstient de toute interprétation des desseins de Dieu dans le monde; il se borne à reconnaître les lois par lesquelles il le gouverne. C'est l'esprit de sa méthode, l'esprit de sévère et exact examen, qu'il exagère sans doute ici, et qu'il pousse à un rigorisme qui n'est plus dans le vrai, mais dont il ne faut pas cependant méconnaître l'intention éminemment philosophique.

Mais, ces égards accordés à l'opinion de Descartes, que faut-il en penser au fond?

Toute chose a sa fin, depuis la plus petite jusqu'à la plus grande, depuis la plus humble des créatures jusqu'à l'absolu Créateur, à partir du moindre atome, du grain de sable, du brin d'herbe, à poursuivre pour tous les êtres qui sont avec l'homme sur la terre, à continuer par l'homme, par l'humanité tout entière, par notre globe en son tout, par tous les globes, par tout l'univers des mondes, et à terminer par Dieu qui, lui aussi, a sa fin et un but constant dans ses actes.

Or, si toute chose a sa fin, évidemment en toute chose la fin donne lieu à une question, comme la nature ou l'essence, comme l'origine et la cause. Et non-seulement c'est là un sujet d'étude et de science, mais c'est même le sujet capital et suprême, celui

qui, sinon dans l'ordre de recherche, du moins dans celui d'importance, occupe le premier rang. En toute chose, ce qu'on veut surtout savoir, c'est la fin; et il n'y aurait à rien savoir aucun intérêt sérieux, si on n'espérait pas parvenir à connaître le *cui bono?* Notre curiosité ne s'éveille bien, ne se soutient et ne s'anime bien que pour la fin; c'est là seulement, quand elle y pénètre, qu'elle a véritablement satisfaction et repos.

La question des fins, je le répète, est donc grave entre toutes les autres.

Aussi ne s'agit-il pas de savoir si elle doit être posée, mais quand et comment elle doit l'être pour être bien résolue.

Or, si l'on juge d'après ces réflexions l'opinion de Descartes, on ne peut s'empêcher de penser qu'il a plutôt rejeté la question en elle-même, que songé à la meilleure manière de la poser et de la résoudre. Elle était mal posée, mal résolue, il fallait essayer d'un meilleur procédé, mais non pas y renoncer. C'est ce que n'a pas assez tenté Descartes, prévenu, comme il l'était, non du reste sans raison, contre les hypothèses scolastiques.

En toute chose il faut rechercher la fin. Mais comment? *A priori*, et par une sorte d'anticipation dépourvue d'expérience? Évidemment non; ce serait la préjuger, mais non la déterminer régulièrement; ce serait une fort mauvaise manière de philosopher, et Descartes aurait raison de ne pas vouloir à ce prix de l'étude des causes finales. Mais si on la dirige autrement, si au lieu de commencer par supposer, par inventer ces causes, on s'applique à reconnaître les faits qui les révèlent; si on conclut prudemment

le but des êtres d'après leur nature, leur destination, d'après leur constitution, on ne court plus les mêmes risques, on ne s'expose plus à des solutions hasardeuses et précipitées, on est dans la voie du vrai, et y marcher est de la sagesse.

Mais ce qui n'est plus de la sagesse, ce qui est une autre erreur, un excès dans un autre sens, c'est, par crainte de l'hypothèse, d'interdire à la philosophie la recherche des fins, et de la laisser, comme le veut Descartes, à la piété et à la religion. La philosophie, ainsi réduite, ne pourrait plus être, ce qui est cependant sa perfection la plus haute, la science de la Providence; car elle n'aurait plus de réponse à cette question suprême : pourquoi et à quoi bon les choses?

Descartes a donc méconnu l'usage et la portée du principe des causes finales; il n'en a vu que l'abus. Or, il était bien de voir l'abus, mais il fallait aussi considérer l'usage; il a oublié qu'on ne philosophe pas bien quand on ne philosophe qu'à demi, et que c'est philosopher à demi que de connaître les choses sans leurs fins; c'est un peu comme serait la connaissance des effets sans leurs causes, des phénomènes sans leurs lois. Il a pensé avec raison, comme il le dit quelque part (*Lettres*, t. III, p. 193), qu'on entre en une présomption impertinente quand on veut être du conseil de Dieu, et prendre avec lui la charge de conduire le monde; mais, sans prétendre ainsi être des secrets de Dieu et assister à ses desseins, quelle témérité y a-t-il à rechercher dans ses œuvres, par une observation judicieuse des moyens qu'il y déploie, les indices de ses fins et les marques de ses plans. « A présent, dit Stewart, que la vraie

méthode de philosopher en physique est connue, quel danger y a-t-il de s'occuper des causes finales. Newton éprouvait un plaisir tout particulier à voir combien sa philosophie avait contribué à fixer l'attention sur ces recherches.» (*Morale*, p. 98.) Descartes, sous d'autres rapports, si pénétrant et si hardi, a montré ici, par préoccupation, une retenue et une timidité qui a nui à sa philosophie. Aussi Leibnitz le lui reproche-t-il dans une lettre où il dit :

« . . . . . Après avoir détourné les philosophes de la recherche des causes finales, ou, ce qui est la même chose, de la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses qui, à mon avis, doit être le plus grand but de la philosophie, il en fait entrevoir la raison dans un endroit de ses *Principes*, en voulant s'excuser de ce qu'il semble avoir attribué à la matière certaines figures et certains mouvements. Il dit qu'il a eu le droit de le faire, parce que la matière prend successivement toutes les formes possibles, et qu'ainsi il a fallu qu'elle en soit venue à celles qu'il a supposées. Mais si tout ce qu'il dit est vrai, si tout possible doit arriver, et s'il n'y a point de fiction, quelque absurde et indigne qu'elle soit, qui n'arrive en quelque temps et en quelque lieu de l'univers, il s'ensuit qu'il n'y a ni choix ni Providence, que ce qui n'arrive point est impossible, et que ce qui arrive est nécessaire, justement comme Hobbes et Spinoza le disent en termes plus clairs. Aussi peut-on penser que Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de Descartes; de sorte que je crois qu'il importe effectivement, pour la religion et la piété, que cette philosophie soit châtiée par le retranche-

ment des erreurs qui sont mêlées avec la vérité. » Qu'on me permette de citer encore cette *réponse* du même auteur (t. II, p. 251) : « Je ne suis pas le premier qui ait blâmé M. Descartes d'avoir rejeté la recherche des causes finales. Outre le père Malebranche, feu M. Bayle l'a fait avec beaucoup de zèle et de solidité ; sans parler de quantité d'autres auteurs graves, modérés et bien intentionnés, et qui d'ailleurs faisoient grand cas de M. Descartes. On répond ici qu'il a banni les causes finales de la physique et qu'il a eu raison de le faire ; mais qu'il auroit eu tort s'il les avoit bannies de la morale ; *car tout le bien et tout le mal de nos actions dépend de leur fin*. Cette réponse est surprenante ; il ne s'agit pas de nos actions libres, de Dieu et de sa sagesse qui paroît dans l'ordre des choses, et que M. Descartes ne devoit point négliger ; et la réponse, bien loin de l'excuser, le chargeroit, s'il étoit vrai que, selon lui, les causes finales n'appartiennent qu'à nos actions libres. Mais je suppose que ce n'est pas le sentiment de l'auteur des réflexions, ni celui de M. Descartes. Cependant son silence pouvoit nuire contre son intention ; il ne vouloit point se servir de ce moyen pour prouver l'existence de Dieu. On peut l'excuser là-dessus, quoique plusieurs l'aient blâmé pour cela ; mais il n'a pas bien fait de passer partout ailleurs un point si important, qui devoit être mis en usage dans quelques endroits de ses principes de philosophie. Si Dieu est auteur des choses, et s'il est souverainement sage, on ne sauroit assez bien raisonner de la structure de l'univers, sans y faire entrer les vues de sa sagesse, comme on ne sauroit bien raisonner sur un bâtiment sans entrer dans les fins de

l'architecte. J'ai allégué ailleurs un excellent passage du *Phedon* de Platon, où le philosophe Anaxagore qui avoit posé deux principes : un esprit intelligent et la matière, est blâmé pour n'avoir pas employé cette intelligence ou cette sagesse dans le progrès de son ouvrage, s'étant contenté des figures et des mouvements de la matière; et c'est justement le cas de nos philosophes modernes trop matériels. »

Tel est le jugement de Leibnitz sur cette opinion de Descartes; il n'a pas besoin d'être confirmé par celui de tous les bons et grands esprits qui se réunissent au même sentiment. Il est établi sur de telles raisons qu'il vaut par lui-même et a toute autorité.

Aussi est-ce en ces termes que nous prendrons congé de Descartes. Nous n'ajouterons, du moins, à tout ce que nous en avons dit, qu'un court et rapide résumé qui rappelle et rapproche les points les plus saillants de sa doctrine.

RÉSUMÉ.

Il n'y aurait pas d'étude complète et une véritable intelligence de Descartes, si on ne le replaçait, ainsi que tous ses grands contemporains, au milieu des circonstances générales, qui, même indirectement, eurent quelque action sur lui : si, par exemple, on ne tenait pas compte de l'état religieux, littéraire, philosophique, et même politique de la France et

de l'Europe, au XVIIe siècle, et c'est aussi ce que j'ai fait; j'ai marqué, par quelques traits, les rapports qu'il pouvait avoir avec l'esprit général et le mouvement de pensée de son époque. Il n'y aurait pas non plus de connaissance suffisante de Descartes, si on négligeait sa vie si éminemment philosophique; sans donc la raconter dans tous les détails qu'elle peut offrir, j'ai du moins essayé d'en bien montrer l'unité. Descartes, à cet égard, a été plus sage et plus heureux que Bacon; il ne s'est pas partagé entre les affaires et les idées; il a été tout aux idées; il n'a vécu que pour la philosophie; chez lui, génie, tempérament, éducation et destinée, tout a concouru à cette fin; sa vocation est entière et, du commencement jusqu'à la fin, rien ne la trouble ni la détourne. Nul n'a philosophé plus constamment et plus religieusement que lui.

Aussi voyez au fond quelles questions il se propose? Y-a-il de la vérité? A quoi reconnaître la vérité? Et quelle est la vérité sur l'homme, Dieu et le monde? Voyez aussi quelle méthode il trace pour les résoudre : n'admettre pour vrai que ce qui est clair; et, si l'évidence n'est pas immédiate et directe, ne l'admettre que quand, par une suite d'opérations bien dirigées, on s'est assuré de proche en proche, et d'éléments en éléments, qu'elle n'en est pas moins constante et pure.

Quant aux solutions elles-mêmes, on sait à quoi elles reviennent.

Il y a de la vérité, et la marque de la vérité, c'est l'évidence ou la lumière.

Il y a de la vérité : et la vérité sur l'homme, c'est qu'il est une chose qui pense, qui est par là même

distincte du corps dont est exclue la pensée. L'âme par sa nature est donc immatérielle et immortelle, et elle est dans son développement le principe ou le sujet de trois ordres de phénomènes, les idées, les passions, les volontés, dont les deux premiers sont passifs, et le dernier actif.

D'où trois théories :

1° Celle des idées, qui, ramenée à ce qu'elle a de plus original et de plus remarquable, consiste à établir que les idées, innées ou non, sont de pures conceptions, sans affirmation, qui ont une *réalité objective*, ou un rapport de convenance réelle avec leurs objets.

2° Celle des passions, qui sont réduites à ces six principales : l'admiration, l'amour, la haine, la joie, la tristesse et le désir ; et qu'elle considère successivement en elles-mêmes dans leurs combinaisons, leurs causes, leurs siéges et leurs effets.

3° La théorie de la volonté, qui fait de cette faculté une sorte de pouvoir indifférent, auquel elle attribue la double possibilité de se déterminer par un jugement et par une résolution.

A ces trois théories sur l'âme, on peut en joindre une quatrième, celle de son union avec le corps ; chose pensante en elle-même, et par conséquent incorporelle, elle n'est cependant pas sans connexion avec le corps, elle en reçoit et lui rend au moyen de la petite glande, des esprits animaux et des nerfs, certaines impressions, qui sont en elle des sensations et en lui des mouvements : mais comme elle est à peine active, et que son action d'ailleurs n'a pas prise sur la matière ; comme le corps de son côté est tout à fait inerte ; comme l'une et l'autre ne sont conservés

que par une création continuée, il est nécessaire que Dieu intervienne incessamment pour faire durer en elles-mêmes et accommoder entre elles ces deux substances en rapport. Telle est, en peu de mots, cette quatrième théorie.

Dieu existe comme l'âme, et trois arguments le prouvent, mais deux principalement : l'un tiré de l'essence, l'autre de l'idée même de Dieu. Je ne les rapporte pas, je les cite seulement par leur titre, et je rappelle que si l'un n'est pas exclusivement propre à Descartes, il l'a cependant, en l'employant, plutôt retrouvé qu'emprunté ; l'autre est tout à fait de son fonds.

Quant aux attributs de Dieu, ce sont l'éternité, l'immensité, qui n'est pas une manière d'être étendu, mais d'être présent à tout par son activité et sa puissance ; le pouvoir créateur et conservateur, avec la pleine indifférence, ou la possibilité en principe de faire même que ce qui est vrai ne le fût pas, ce qui est le bien ne fût pas le bien ; ce sont encore l'intelligence, la véracité, le bonheur et l'amour.

Descartes a sa théorie sur le monde comme sur l'âme et sur Dieu. Ainsi, selon lui, le monde, à l'existence duquel nous devons croire sur la foi de nos impressions, justifiées elles-mêmes par la véracité divine, a pour essence l'étendue, sans vide, et pour principe de toutes ses modifications le mouvement et ses lois ; il se compose de trois éléments, qui s'ordonnent et prennent leur place chacun selon leur nature dans les tourbillons. A cette physique se rattache une physiologie, qui enseigne, conséquemment aux principes de la physique elle-

même, particulièrement ces quatre points : la circulation du sang, les esprits animaux, la glande pinéale, et le mécanisme des bêtes.

A ces opinions de Descartes, on peut joindre celles qu'il professe au sujet des formes substantielles et des causes finales.

Je ne parle pas de ses travaux mathématiques, qu'il n'était de mon sujet ni de ma compétence de faire connaître et d'apprécier.

Si maintenant on veut embrasser dans une estime sommaire l'ensemble de sa philosophie, on jugera qu'il lui a donné un point de départ vrai, un criterium de vérité incontestable, une méthode simple et sûre; qu'il l'a composée d'une théorie de l'âme, qui, si elle n'est pas irréprochable dans ses détails, est inattaquable dans son principe; d'une théorie de Dieu, qui est également, sinon dans tous ses points, au moins dans ses arguments fondamentaux, et dans l'un d'eux surtout, à l'abri d'objection; d'une physique et d'une physiologie qui ne sont certainement pas sans hypothèses et sans erreurs; mais dans lesquelles cependant, outre d'importantes vérités établies, se trouve ouverte la voie à nombre de vérités depuis reconnues. Quant à l'algèbre, il l'a simplifiée, il l'a appliquée à la géométrie, et, en général, par l'esprit philosophique qu'il a porté dans les mathématiques, il a heureusement préparé et Leibnitz et Newton.

Grand métaphysicien, grand physicien et grand géomètre, tel fut en somme Descartes, génie original et puissant, plein d'invention et de règle, hardi et contenu tout à la fois, admirablement destiné, élevé et développé, pour accomplir dans

l'ordre des idées, ce que j'ai appelé précédemment une chose rare et grande entre toutes, c'est-à-dire une révolution heureuse. Descartes fut en effet le père d'une telle révolution ; il la commença et la décida.

Ses disciples la continuèrent à différents titres et en différents sens ; nous verrons comment dans ce qui va suivre. Mais avant, et pour mieux faire apprécier Descartes, je veux montrer à côté de lui, et, par opposition, deux de ses principaux adversaires : Hobbes et Gassendi. On ne juge bien un chef d'école, qu'en le plaçant au milieu de ceux qui le combattent, comme de ceux qui le suivent, et son histoire n'est pas seulement celle de ses idées considérées en lui et dans les siens, c'était aussi au moins en partie celle des opinions contraires qui ont paru dans le même temps.

Il y a d'ailleurs dans Hobbes et dans Gassendi, comme plus tard dans Locke, des parties cartésiennes, il y a surtout de l'esprit même qui anima Descartes, et qui ne manqua certainement pas aux deux hommes que je viens de nommer ; esprit de règle et d'indépendance, de libre et sérieux examen, dont ils n'usèrent pas comme Descartes, mais qu'ils contribuèrent cependant à propager.

J'ajoute que dans une histoire de la philosophie en France au XVIIe siècle, il ne faudrait pas oublier ceux qui préparèrent dès lors dans notre pays, pour le siècle suivant, le règne d'une autre philosophie que celle du cartésianisme. Il est bon de marquer d'avance les principes qui, alors encore contenus et sans crédit, un jour cependant triompheront, sauf

à avoir aussi leurs retours, et à céder l'empire à d'autres.

C'est par ces diverses raisons, qu'après avoir parlé de Descartes dans le livre précédent, je parlerai dans le suivant de Hobbes et de Gassendi.

LIVRE III.

CHAPITRE PREMIER.

HOBBES.

Hobbes naquit à Malmesbury, petit village du comté de With, en 1588, l'année où l'invincible *Armada* préparée à si grands frais et pour des desseins si menaçants contre l'Angleterre par Philippe II, fut dispersée par la tempête, et réduite à l'impuissance. On dit même que ce fut par l'effet de la peur qu'éprouva la mère de Hobbes à l'approche de cette flotte qu'elle le mit au monde avant le terme. Par suite de cette circonstance il fut longtemps d'une santé assez faible, mais avec l'âge il se fortifia, et, grâce à sa tempérance et à la régularité de ses habitudes, il put prolonger sa vie jusqu'à quatre-vingt-onze ans.

Il était fils d'un ministre, qui de bonne heure s'appliqua à cultiver par l'étude des langues anciennes son esprit naturellement doué d'une rare aptitude; à huit ans, il traduisit en vers latins la *Médée* d'Euripide.

A peine âgé de quatorze ans, il fut envoyé à l'université d'Oxford; il y resta cinq ans, et y poursuivit avec succès le cours de ses études; on n'y enseignait

que la scolastique, il n'en fut pas pour cela un partisan plus dévoué de l'école. Ses dispositions à cet égard furent à peu près celles que Bacon montra en sortant de Cambridge, Descartes, de la Flèche, et Gassendi, du collége de Digne.

A dix-neuf ans, il quitta l'université et entra comme précepteur dans la maison du comte de Devonshire, Guillaume de Cavendish, et resta toujours fort attaché à cette famille. Ces relations ne furent même pas étrangères à ses doctrines, tant politiques, que métaphysiques; car on lit dans l'épître dédicatoire placée en tête du *Traité de la Nature humaine*, et adressée au comte de Newcastle, gouverneur du prince de Galles : « ces principes, milord, sont ceux que je vous ai déjà exposés dans nos entretiens particuliers, et que suivant vos désirs j'ai placés ici selon un ordre méthodique [1]. »

Sa première publication fut une traduction de *Thucydide*, précédée d'une préface, dans laquelle il exprimait le dessein de donner à son pays, tout prêt à se jeter dans les agitations d'une révolution, une leçon indirecte de modération et de sagesse.

On sait quel était alors l'état des esprits en Angleterre. Élisabeth les avait calmés ou contenus, et surtout occupés de grandes choses, mais Jacques Ier, qui lui succéda, n'avait rien de ce qu'il fallait pour continuer à les maintenir. Roi peu fait pour le trône, espèce de théologien couronné, *capitaine ès arts* et *clerc aux armes*, comme l'appelait Henri IV, il n'était propre par son intelligence comme par son caractère qu'à les exciter et à les troubler de nouveau, et

[1] Plusieurs autres de ses traités, *la Logique*, le *de Cive*, le *de Homine* sont dédiés au comte de Devonshire.

il ne légua à son successeur, qui ne la releva pas, qu'une autorité mal établie. Il fallait Cromwell après Charles Ier, un usurpateur énergique après un prince faible pour la remettre en vigueur, et lui rendre par l'action d'une inflexible volonté, un crédit qu'elle avait perdu entre les mains de ses légitimes mais inhabiles dépositaires.

Spectateur pénétrant de ces vicissitudes, et convaincu que ce qui manquait au parti qu'il aimait c'était la force comme principe d'ordre, Hobbes se laissa aisément aller à ériger en maximes d'État cette expérience des choses de son temps, et à chercher une théorie qui justifiât cette opinion; il la trouva dans le sensualisme.

Le premier fruit de ses méditations sur ces matières fut le *de Cive* qui parut en 1646.

En 1650 il publia son *Traité de la Nature humaine*. Il se rattache même au souvenir de cet ouvrage une anecdote que je demande la permission de rapporter.

Il était en France, où il avait d'abord fait plusieurs voyages, et où il était pour le moment réfugié, et comme il travaillait avec ardeur à la composition de ce livre, il tomba dangereusement malade; le père Mersenne, qui l'aimait et le cultivait beaucoup, vint le voir et voulut essayer quelques mots de discussion sur le pouvoir qu'a l'Église de remettre les péchés; Hobbes lui fit cette réponse : « J'ai depuis bien longtemps pensé à ces choses, il me serait en ce moment pénible d'y revenir; vous avez mieux à me dire; quand avez-vous vu Gassendi? »

Ce fut aussi pendant son séjour en France, en 1651, qu'il donna son *Leviathan*, titre qui ne signifie pas, comme on l'a supposé, une bête terrible et mon-

strueuse, digne symbole de la société humaine, au sens du système de Hobbes, mais seulement un ouvrage de l'art, *Opificium artis*, ou la cité, qui, tout artificielle qu'elle est, est infiniment supérieure en masse et en vigueur à l'homme naturel, *quæ artificialis homine naturali et mole et robore multo major*[1].

Le *Leviathan* déplut aux théologiens parce qu'il leur parut nuisible à la religion, et aux royalistes, auxquels il sembla favorable à l'usurpation de Cromwell; devenu à ce double titre suspect à son parti, Hobbes crut devoir quitter Paris (1653) qu'il habitait depuis 1640; il rentra en Angleterre, sans prendre aucune couleur politique, il s'enferma et vécut dans la société des savants et particulièrement d'Harvey, qui lui légua même à sa mort une petite somme d'argent.

Dans ces nouveaux loisirs il composa successivement sa *Logique* (1655), le *de Corpore*, à peu près à la même époque, et le *de Homine* en 1658.

Au retour de Charles II (1660), il chercha à rentrer en grâce auprès de son ancien élève, ce qu'il obtint; il reçut même de lui des témoignages de faveur, fut admis à des entretiens particuliers, mais tout se borna à ces manifestations, et il eut le bon sens de ne pas porter inutilement son ambition plus haut et de se contenter des occupations de sa studieuse retraite. Ce fut alors qu'il fit, comme on dirait aujourd'hui, une édition complète de ses œuvres, sous les titres de *Logique*, *Philosophie première*, *Physique*, *Politique et Mathématiques* : elle s'imprima en Hollande en 1668.

[1] *Leviathan*, Préface.

Vers ce temps un partisan des doctrines de Hobbes, bachelier ès arts de l'université de Cambridge, entreprit de soutenir publiquement ces thèses : que le droit est fondé sur la force; que la justice dépend de la loi positive; que l'Écriture ne fait loi que par la volonté du magistrat; qu'il faut obéir à l'État, même quand il est opposé à la loi divine; toutes propositions en effet conséquentes aux principes de Hobbes, mais qu'il n'aimait pas se voir attribuer de cette façon, parce qu'elles ne pouvaient que lui attirer de nouvelles inimitiés.

Déjà dans une circonstance antérieure, dans son débat avec l'évêque Bramhall sur la liberté, la nécessité et le hasard, il avait vu avec déplaisir son adversaire donner de la publicité au sujet de leur dispute et aux opinions qu'il avait été amené à émettre.

Ce nouvel incident accrut son dégoût pour l'éclat de la ville et il résolut (1674) de vivre désormais aux champs et de ne plus revenir à Londres.

Il passa dans cette solitude les cinq dernières années de sa vie, occupé d'études littéraires, physiques et historiques, et y composa aussi sa *Biographie* en vers latins; il mourut en 1679.

Je ne dirai rien pour le moment du caractère d'esprit de Hobbes, j'en parlerai plus tard, mais je dois indiquer, avant d'exposer un abrégé de sa philosophie, sous quel point de vue particulier j'ai le dessein de la considérer.

Dans ce morceau sur Hobbes, j'éviterai à dessein de faire ce qu'on fait d'ordinaire en examinant sa doctrine; d'ordinaire on la suit surtout dans les conséquences qu'il en déduit. Je m'attacherai de préférence aux principes sur lesquels il la fonde.

Ce qu'on voit, en général, en lui, c'est le moraliste et le publiciste; ce sera le métaphysicien que j'y considérerai principalement. Mon motif pour agir ainsi, est qu'il vaut mieux, dans l'histoire, particulièrement quand il s'agit d'hommes dont les opinions sont très-célèbres, ne pas insister sur ce qu'il y a en eux de plus commun et de plus familier, et s'arrêter au contraire sur ce qui s'y trouve de moins connu. Après tout ce qui a été dit, et bien dit de la partie pratique[1] du système de Hobbes, il n'y a plus grand intérêt à en parler de nouveau; mais il n'en est pas tout à fait de même de la partie spéculative, qui peut encore utilement être soumise à l'analyse.

Du reste, cette manière de diviser son système et de l'envisager sous le double point de vue que je viens d'indiquer, n'est point arbitraire et étrangère au sentiment de l'auteur lui-même; car, en plus d'un endroit, il fait cette distinction. Ainsi, par exemple, lorsque, dans la Préface du traité *de Cive*, il dit : « Je me divertissais à l'étude de la philosophie, et prenais plaisir d'en recueillir les premiers éléments, donnant carrière à mon esprit, et le promenant par toutes les choses du monde qui me venaient en la pensée. J'avais déjà avancé un peu mon ouvrage, jusqu'à le diviser en trois sections : en la première desquelles je traitais du corps et de ses propriétés en général; en la deuxième, je m'arrêtais à une considération particulière de l'homme, de ses facultés et de ses affections; et, en la dernière, la

[1] Voir en particulier les travaux de MM. Cousin et Jouffroy sur ce point.

société civile et les devoirs de ceux qui la composent, servaient de matière à mes raisonnements.

« Mais pendant que j'achevais ce dessein, que je rangeais en ordre mes pensées, et qu'ayant bien de la peine à me satisfaire, mon ouvrage n'avançait que fort lentement, on se mit à disputer en Angleterre avec beaucoup de chaleur du droit de l'empire et des devoirs des sujets; ce qui arrivant quelques années avant que les guerres civiles s'y allumassent, fut un présage des malheurs qui menaçaient et ont accueilli ma patrie. Aussi, comme je prévis cet embrasement, je me hâtai d'achever cette troisième partie, et de la faire précéder les deux autres; » il ne la détache ainsi et ne la publie la première que parce que, par sa nature, elle se prête à ce partage, et qu'en effet elle a pour objet l'éthique et la politique, qui sont, sinon indépendantes, du moins distinctes jusqu'à un certain point de la pure philosophie.

Hobbes lui-même donne donc l'exemple de cette séparation de matières, qui, quoique liées entre elles, peuvent cependant au besoin être divisées et traitées à part.

Et je n'ai fait que l'imiter, lorsque, dans mon analyse, sans méconnaître en aucune façon les rapports qui les unissent, je me suis plus attaché au point de vue théorique qu'au point de vue pratique de son système général.

L'ordre que j'adopterai dans cette étude, sera celui-là même que Hobbes s'est tracé. S'en écarter serait une faute; car ce serait ne pas marquer la manière dont il conçoit qu'il convient de passer d'une première question à une seconde, de celle-ci

à une autre, et ainsi jusqu'à la fin; ce serait négliger une partie de sa méthode. Il n'y a pas, dans l'histoire de la philosophie, de véritable fidélité, sans ce soin de suivre à la trace les pensées d'un auteur, et d'en accuser pas à pas la succession et l'enchaînement.

Hobbes commence par parler de la philosophie en général, et, pour la définir, il s'applique à en déterminer le caractère et l'objet, ou, ce qui est la même chose, à dire ce qu'elle est en elle-même, et quant aux choses dont elle traite.

Or, en elle-même elle est une connaissance acquise, à l'aide du droit raisonnement, des effets par les causes, et des causes par les effets, et se distingue à ce titre, non-seulement de la sensation, qui n'est que la notion des faits, non-seulement de la mémoire, qui n'est que la sensation rappelée, mais aussi de l'expérience, qui n'est que la mémoire étendue, *multarum rerum memoria*, et même de la prudence, qui est plus que l'expérience, mais n'est pas encore la science. La philosophie est la science elle-même, ou mieux encore, la sagesse, qui est à la science ce que la prudence est à l'expérience; car si beaucoup d'expérience fait la prudence, beaucoup de science fait la sagesse. *Sicut experientia multa fit prudentia; ita scientia multa sapientia est.* (*De Homine*, p. 24 et 33. — *Log.*, p. 2.)

Du reste, la philosophie est en nous, comme le vin et le blé dans la nature; elle nous est en quelque sorte innée, comme aux vignes et aux épis les fruits qu'ils doivent porter. *Similiter philosophia in omni homine innata est.* (*Logica*, p. 1, et *Préface de la Log.*)

Mais pour la bien posséder, il faut la cultiver, y appliquer avec soin le raisonnement et la méthode; autrement, comme le sauvage qui est réduit au gland pour toute nourriture, on se trouve borné, faute d'étude, à la plus grossière expérience. *Qui quotidiana experientia tanquam glande contenti philosophiam abjiciunt aut non expetunt.* (*Log.*, p. 1.)

La philosophie nous est innée : je ne puis laisser passer ce mot sans faire de suite une remarque sur laquelle plus tard je reviendrai, mais que je dois dès à présent indiquer comme un premier avertissement sur la manière dont Hobbes entend, non pas précisément la philosophie elle-même, mais le mode de philosopher. Hobbes, par sa philosophie, est sensualiste, pleinement sensualiste; mais, tout en étant sensualiste, il n'est nullement empiriste, il est au contraire très-rationaliste, comme par la suite je le montrerai; et on sera peut-être étonné du singulier rapprochement qui s'offre sous ce rapport entre lui et des philosophes d'une école bien différente, Leibnitz, par exemple. Hobbes, en effet, vient de dire : La philosophie est innée à l'homme; Leibnitz dit : L'arithmétique et la géométrie (qu'il cite ici comme exemples) nous sont innées, et sont en nous d'une manière virtuelle, en sorte qu'on peut les y trouver en considérant attentivement, etc. (*Nouv. Ess.*, p. 33), et fréquemment il parle dans les mêmes termes. Hobbes dit quelque part encore : *Si cœli aut terræ magnitudines, motusque computamus, in cœlum non ascendimus, ut ipsum in partes dividamus, motusque ejus mensuremus, sed quieti in musæo, vel in tenebris id fecimus;* Leibnitz : On peut se former des sciences dans son cabinet, et même à yeux clos. Et

ce n'est point ici une simple rencontre, c'est une véritable analogie, qui tient, non pas sans doute au fond même des idées, mais à la manière de procéder, à la méthode de chacun d'eux. Bientôt, je le répète, je le montrerai.

La philosophie est dans chacun de nous, mais informe et confuse, tant qu'elle *n'y a pas été développée* et dégagée par la réflexion, comme le monde, dont au reste elle est l'image, est lui-même en pareil état avant d'être tiré du chaos. Pour la constituer, nous devons donc imiter le statuaire, ou plutôt le Créateur, donner une forme à nos pensées, et répandre notre raison sur cet abîme obscur d'idées vagues que nous avons en nous : *Super abyssum cogitationum experimentorumque tuorum confusam superferatur ratio tua. Confusa discutienda, distinguenda, et suis quæque signata nominibus ordinanda* (*Préf. de la Log.*, p. 1), et alors naîtra l'ordre, et avec l'ordre la science qui en est l'expression; et comme l'ordre a été dans la création, la lumière, la distinction du jour et de la nuit, l'espace, les astres, les choses sensibles, et l'homme, et après l'homme la loi qui doit le gouverner, *mandatum*, l'ordre de contemplation devra être la *raison*, la *définition*, l'espace, les corps célestes, les propriétés sensibles, la nature humaine, et enfin la cité. D'où la division de la philosophie, premièrement en logique : c'est là, selon l'expression de Hobbes, qu'il allume le flambeau de la raison, *accendo lucem rationis;* secondement en philosophie première : il y définit, il y distingue, ainsi qu'il le dit lui-même, les idées des choses les plus communes, comme le temps, l'espace, la cause, etc.,; troisièmement en géométrie,

astronomie et physique proprement dite ; quatrièmement, enfin, en philosophie civile, en laquelle partie il traite de la nature humaine et de la cité[1].

Quant à l'objet de la philosophie, c'est le corps, et ce n'est que le corps, soit naturel, soit artificiel : *Subjectum philosophiæ, sive materia circa quam versatur, est corpus omne cujus generatio aliquà concipi potest, etc.* (*Log.*, p. 5.) Ce sont les termes[2] mêmes de Hobbes, c'est son opinion ferme et nette ; et les assertions en ce sens abondent dans ses ouvrages. Je me bornerai à noter les passages suivants du *Leviathan*, chap. I, p. 3 : *Ipsarum (cogitationum) unaquæque, alicujus qualitatis vel accidentis in corpore externo, quod appellari solet* OBJECTUM, *est apparitio sive repræsentatio.* — Et à la suite : *Origo omnium nominatur sensus. Nulla enim est animi conceptio, quæ non fuerat ante genita in aliquo sensuum, vel tota simul, vel per partes. Ab iis autem conceptibus omnes postea derivantur.* — Et dans la *Physique*, p. 193 : *Sensionem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari dicendum est.* — Ainsi sans aucun doute Hobbes entend que la philosophie ne se propose comme objet que les corps et leurs qualités ou leurs accidents.

Aussi Hobbes exclut-il du champ qu'il lui assigne, Dieu, sa nature et ses attributs, parce qu'il n'y a rien en lui qui se prête à la science, parce qu'il n'est pas, comme le corps, susceptible de composition, de décomposition et de génération (*Log.*, p. 5) ; il

[1] *Logiq.*, p. 6 ; Préface du *Citoy.*, p. 36, et la Distribution des sc. *De Homine*, p. 42.

[2] Le titre général de ses divers traités de philosophie est : *de Corpore.*

l'en exclut expressément, et si contre ce qu'il dit, on essayait, par hypothèse, de chercher comment il pourrait l'y admettre, on reconnaîtrait que ce ne serait qu'à titre d'infini; or, l'infini, dans son système, n'est que le fini indéterminé, n'est réellement que le fini; et le fini, le seul du moins dont il nous accorde la notion, c'est le corps ou l'étendue; Dieu ne serait ainsi que l'étendue non mesurée, non définie, il ne serait que la matière à l'état vague[1].

Mais cette hypothèse Hobbes ne la fait pas; cette conséquence il ne la tire pas; il se contente d'affirmer que Dieu ne relève pas de la philosophie, parce qu'il est incompréhensible, et de laisser à la théologie le soin d'en disserter. Des esprits et des âmes il en affirme tout autant; car ce sont de vaines images, comme celles que nous voyons en songe, des apparences sans consistance et qui n'ont rien de réel, ou ce sont des substances, et les appeler incorporelles, est se contredire dans les termes (*de Homine*, p. 56, et *de Civit. Christ.*, p. 182); car il n'y a de substance que le corps lui-même : CORPUS *et* SUBSTANTIA *idem significant, et proinde vox composita* SUBSTANTIA *incorporea est insignificans, æque ac si quis diceret corpus incorporeum.*

[1] (*Physic.*, p. 204. — *Philos. première*, p. 53. — *De Homine*, p. 12. « Quidquid imaginamur *finitum* est. Nulla ergo est idea, neque concep« tus, qui oriri potest a voce hac, *infinitum*.... Quando dicimus rem ali« quam esse infinitam, hoc tantum significamus non posse nos illius ter« minos rei, et limites concipere; neque aliud est concipere præter no« stram impotentiam propriam. Itaque nomen Dei non usurpatur, ut « illum concipiamus, est enim incomprehensibilis, sed ut honoremus; « et quoniam quidquid, ut supra dixi, concipimus, perceptum est ante « in sensione, nulla inesse homini potest imaginatio rei, quæ non sit « percipienda sensibus. Nemo itaque concipere aliquid potest, nisi sit « in loco, et finita aliqua magnitudine præditum et divisibile in partes. »

Voilà donc ce que Hobbes retranche de l'objet de la philosophie; on voit, par conséquent, à quoi il le réduit : encore une fois, le corps et ses accidents, c'est là tout ce qui est à connaître.

Mais comme, avant de rien connaître, il faut avoir un moyen ou instrument de connaissance; que cet instrument, selon Hobbes, est le raisonnement, un premier traité qui aura pour titre la *Logique* ou le *Calcul*, devra précéder ceux qui sont consacrés à la science elle-même.

La logique ou le calcul, *logica sive computatio!* C'est qu'en effet si philosopher n'est que raisonner, raisonner n'est que compter, additionner et soustraire, *recidit ratiocinatio omnis ad duas operationes animi, additionem et substractionem.* (*Log.*, p. 2; *de Hom.*, p. 20.) Ainsi, par exemple, un corps s'offre à vous de loin et obscurément, ce n'est encore à vos yeux qu'un *corps;* mais il s'approche et se meut, c'est un *corps animé;* il s'approche encore et il parle, il donne signe de raison, c'est donc un *corps animé et raisonnable.* Corps, animé, raisonnable, voilà les éléments à ajouter; ajoutez-les, vous avez homme : faites le contraire, retranchez successivement raisonnable et animé, et il vous restera corps. Appliquez ce double procédé à toutes les différentes propriétés du corps, aux lignes, aux figures, aux mouvements, aux degrés de rapidité et de puissance, etc.; appliquez-le également aux lois, aux devoirs, et en général à la cité, et, avec les géomètres et les physiciens, vous aurez la science du corps naturel; et, avec les moralistes et les politiques, celle du corps civil ou artificiel. (*De Homine*, p. 20.)

Le procédé est bien simple : cependant suivez-le

de la proposition qu'il constitue par l'addition de deux noms, dans le syllogisme qu'il compose par celle de deux propositions, dans la démonstration qui, à son tour, résulte de plusieurs syllogismes, et vous verrez qu'il satisfait à toutes les conditions de la science, puisqu'il donne dans la proposition la définition ou le principe; dans le syllogisme, la conséquence; dans la démonstration, toute une suite de conséquences liées entre elles. Or, la science, à proprement parler, est la connaissance des conséquences : *Scientia cognitio est consequentiarum.* (*De Homine*, p. 23, 42, — et *ibid.*, p. 33.) *Si discursus sit in verbis, incipiatque a definitionibus verborum, procedatque per connexionem eorum in propositiones, et rursus propositionum in syllogismos, determinabitur in aliqua conclusione, quæ summa est omnium antecedentium propositionum, atque hæc scientia est, sive cognitio consequentiarum unius verbi ad aliud.* Qu'on remarque en passant ces expressions, *unius verbi ad aliud*, elles indiquent une opinion de Hobbes, que nous aurons bientôt à examiner, je veux dire son nominalisme.

Quand donc on va en raisonnant de la proposition au syllogisme, du syllogisme à la démonstration, on unit, on additionne; quand on prend la marche contraire, on soustrait, on divise, on résout la somme en des éléments, la démonstration en syllogismes, le syllogisme en propositions, les propositions en noms. (*De Hom.*, p. 20.) Le procédé, dans tout son jeu, n'est donc réellement qu'une sorte d'arithmétique appliquée à la combinaison des mots et des idées, des idées par les mots.

Pour bien employer cet instrument, il y a un art

et des règles, dont la violation entraîne l'erreur et l'absurdité. Le raisonnement n'est pas, de sa nature, un procédé défectueux, pas plus que l'arithmétique n'est en elle-même incertaine; mais, tant qu'il n'est pas mis en œuvre avec la plus grande précision, il ne peut donner, même aux plus habiles, que de faux et vains résultats. (*De Hom.*, p. 21.) Or, par où est-il surtout sujet à faillir et à se pervertir entre des mains qui ne s'en servent pas avec diligence et rigueur? C'est par les mots, qu'on ne définit pas, dont on néglige de fixer le sens et l'acception, et qui sont alors comme des chiffres dont on ignore la valeur. *Propterea quod ratiocinationes suas non incipiunt a definitionibus nominum. Quasi numerare vellent antequam numeratium nominum valorem intelligerent.* (*De Hom.*, p. 22.) Raisonner alors c'est compter sans savoir ce que l'on compte, c'est opérer sur des signes qui n'ont rien de déterminé. Le résultat d'une telle opération ne peut être qu'inexact. Il faut savoir le prévenir; en voici quelques moyens : 1° Ne pas donner aux corps les noms des accidents, ou, réciproquement, aux accidents les noms qui conviennent aux corps; 2° ne pas nommer comme accidents des corps étrangers au nôtre, des accidents de notre propre corps; ne pas, par exemple, faire entendre que le son est dans l'air et la couleur dans l'objet; 3° ne pas désigner comme des corps des choses qui ne sont que des mots, comme quand on affirme qu'il y a des universaux et que l'animal est un genre; 4° ne pas prendre des mots pour des choses, et une simple explication verbale pour la nature d'un être; 5° ne pas prendre pour des termes propres des métaphores et des figures; 6° enfin, ne pas se servir

de termes en eux-mêmes insignifiants. Plus simplement, il ne faut pas imiter les philosophes, qui, en général, raisonnent sans avoir auparavant suffisamment défini et expliqué leurs expressions, ce qui est cause de tant d'erreurs de leur part. Hobbes fait à ce sujet cette comparaison, qui achève de rendre sa pensée : De même que le propriétaire qui, examinant les livres de son intendant, ne prend pas la peine de contrôler les sommes partielles qu'il additionne, et se contente simplement des indications sommaires qu'on lui en propose, ne vérifie rien au fond, et ne s'éclaire pas mieux que s'il s'en fiait purement à la parole de son comptable; de même le philosophe, *qui rationes quarumcunque rerum admittit auctorum aliorum fide, nec a nominibus singulis ipse deducit, ille operam ludit, nihil* sciens, *sed tantum* credens. (*De Homine*, p. 21. Voir aussi *ibid.*, p. 16, sur l'usage des définit.)

L'essentiel, lorsqu'on raisonne, est donc de bien définir les termes. D'exactes définitions sont les seuls principes dont on doive partir, et à l'aide desquels on puisse atteindre le but réel de la science, la connaissance par démonstration.

Demonstratio est syllogismus vel syllogismorum series a nominum definitionibus usque ad conclusionum ultimam derivata. (*Logiq.*, p. 46.)

Mais on n'a ces définitions que par une sévère analyse soit des faits, soit des causes qui entrent comme éléments dans les faits ou dans les causes dont on veut se rendre compte; en d'autres termes, et ces termes sont ceux mêmes de Hobbes, il y a des faits et des causes moins généraux que d'autres, et qui pour cela sont *singuliers*; il y en a de plus généraux,

et qui par là même sont *universels;* tout ce qui est singulier est composé; tout ce qui est universel est simple ou, si l'on veut, moins composé, et ces deux choses sont l'une à l'autre comme le composé est au composant. Définir sera donc décomposer le singulier, le résoudre en l'universel, et exprimer le tout dans une proposition, dont l'attribut, comme le dit Hobbes, sera *résolutif* du sujet, *subjecti resolutivum.* (*Log.*, p. 45 et 46.) Ainsi, dès que l'on connaîtra bien les éléments universels d'un objet singulier, on pourra raisonner de cet objet, lui appliquer le calcul, et le livrer à la science.

Outre cette théorie du raisonnement, ou plutôt au fond de cette théorie, se trouve aussi dans la logique de Hobbes[1] cette opinion sur le langage, qui est en

[1] Il ne sera pas sans intérêt de rappeler ici le jugement de P. R. sur cette opinion; voici en quels termes il l'exprime :

La seconde de ces fausses opinions, est ce qu'un Anglais a dit : « Que le raisonnement n'est autre chose qu'un assemblage et enchaînement de noms, par ce mot *est*. D'où il s'ensuivrait que, par la raison, nous ne concluons rien du tout, touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations; c'est-à-dire, que nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses, selon les conventions, que nous avons faites à notre fantaisie, touchant leurs significations. »

A quoi cet auteur ajoute : « Si cela est, comme il peut être, le raisonnement dépendra des mots, les mots de l'imagination, et l'imagination dépendra peut-être, comme je le crois, du mouvement des organes corporels; et ainsi notre âme (*mens*) ne sera autre chose que leur mouvement dans quelques parties du corps organique. »

Il faut croire que ces paroles ne contiennent qu'une objection éloignée du sentiment de celui qui la propose; mais comme étant prises assertivement, elles iraient à ruiner l'immortalité de l'âme, il est important d'en faire voir la fausseté : ce qui ne sera pas difficile; car les conventions dont parle ce philosophe, ne peuvent avoir été que l'accord que les hommes ont fait de prendre de certains sons pour être signes des idées que nous avons dans l'esprit. De sorte que si, outre les noms, nous n'avions en nous-mêmes les idées des choses, cette convention aurait été impossible, comme il est impossible, par aucune convention, de faire entendre à un aveugle ce que veut dire le mot de rouge, de vert, de bleu; parce que n'ayant pas ces idées, il ne peut les joindre à aucun son.

De plus, les diverses nations ayant donné divers noms aux choses, et

même temps son opinion sur la vérité et l'erreur, et que j'ai désignée plus haut par le mot de nominalisme. Hobbes, en effet, est nominaliste dans toute la force du terme, il l'est comme Roscelin, et s'il n'a pas dit comme lui que les universaux ne sont que des mots, *vocis flatus*, il a dit : *Genus et universale, nominum, non rerum nomina sunt.* (*Logic.*, p. 53.) — *Non albedo ipsa, sed vox albedo genus est et universabile.* (*Ibid.* et *de Hom.*, p. 18.) Il a dit : *Veritas in dicto non in re consistit.* Il va, en ce sens, aussi loin qu'on peut aller.

Le principe de cette hypothèse est une préoccupation assez naturelle dans ceux qui, réfléchissant sur les liens si étroits de la parole et de la pensée, sont surtout frappés du besoin que celle-ci a de celle-là, non pas sans doute pour être, mais pour se former et se développer, se déterminer, se fixer et se reproduire dans l'esprit. Il arrive alors qu'on commence par croire avec assez de sagesse que, comme le disent les Grecs, le λόγος est à la fois le discours et la raison (*ratio* n'est plus qu'une oraison, *oratio*, pour

même aux plus claires et aux plus simples, comme à celles qui sont les objets de la géométrie, elles n'auraient pas les mêmes raisonnements touchant les mêmes vérités, si le raisonnement n'était qu'un assemblage de noms par ce mot *est*. . . . . .

Enfin, il y a une grande équivoque dans ce mot d'*arbitraire*, quand on dit que la signification des mots est arbitraire. Car il est vrai que c'est une chose purement arbitraire, que de joindre une telle idée à un tel mot plutôt qu'à un autre ; mais les idées ne sont pas des choses arbitraires, et qui dépendent de notre fantaisie, au moins celles qui sont claires et distinctes : et pour le montrer évidemment, c'est qu'il serait ridicule d'imaginer que des effets très-réels dépendent de choses purement arbitraires. . . . . .

Et le raisonnement n'est pas seulement un assemblage de noms, selon une convention qui aurait entièrement dépendu de la fantaisie des hommes, mais un jugement solide et effectif de la nature des choses, par la considération des idées qu'on en a dans l'esprit, lesquelles il a plu aux hommes de marquer par certains noms.

la plus grande partie. — *De la Nat. hum.*, p. 211.) Parce qu'en effet, s'il n'y a pas de discours sans la raison, il ne peut pas non plus y avoir de raison sans le discours. On conçoit ainsi convenablement et la distinction et l'union de l'un et l'autre phénomène. Puis, par une certaine prévention en faveur de l'un aux dépens de l'autre, on subordonne, on ramène le premier au second, la raison au discours; et on en vient enfin à soutenir que raisonner n'est que parler, et qu'une science se réduit à une langue bien faite. Hobbes a suivi cette pente, et s'est ainsi trouvé conduit au nominalisme excessif qu'il professe sans détour. *Est enim intellectus*, dit-il quelque part, *imaginatio, quidem, sed quæ oritur ex verborum significatione constituta.* (*De Homine*, p. 59.) Voilà donc l'intelligence tout entière dans le langage, et la vérité dans les mots, *veritas in dicto* (*Log.*, p. 20); voilà toutes les vérités essentielles de la science qui sont du fait des premiers qui donnèrent des noms aux choses, *ortas ex arbitrio eorum qui nomina rebus primi imposuerunt* (*ibid.*); et comme ces noms, à leur tour, sont arbitraires et de convention, *arbitrio nostro adhibita*, il s'ensuit que ces vérités relatives, comme ces noms, varient et changent avec eux, et que le signe emporte avec lui et entraîne dans sa destinée l'être ou l'objet qu'il représente. Il s'ensuit encore qu'il n'y a erreur que par l'effet de la parole mal comprise ou mal employée. On ne se trompe sur les choses que parce qu'on se trompe sur les mots, et l'homme qui seul a l'oraison seul aussi a la faillibilité; on peut même dire qu'il a en propre, parmi les autres animaux, le privilége de l'absurde, parce qu'il a en propre la faculté qui seule prête à l'absurde.

(*De Homin.*, p. 22. *Logic.*, p. 20 et 30.) Ainsi, c'est au discours bien ou mal entendu qu'il doit à la fois ses vrais et ses faux jugements, qu'il doit la perfection et la faiblesse de sa raison. (*Logic.*, p. 20.)

Après ces idées sur la logique, Hobbes, selon le plan qui a été indiqué plus haut, passe à la *philosophie* proprement dite, et d'abord à ce qu'il appelle la philosophie naturelle ou qui traite du corps naturel, par opposition à la philosophie *civile*, qui traite de la *cité* ou du corps artificiel. Dans la philosophie naturelle, il s'occupe d'abord, mais rapidement, de la *philosophie première*.

Dans la *philosophie première*, il disserte du temps et de l'espace, du corps et de l'accident, de la cause et de l'effet, de la puissance et de l'acte, du même et du divers, de tous les sujets, en un mot, qui sont plus particulièrement du ressort de la métaphysique; il en disserte conséquemment à l'esprit de toute sa doctrine, c'est-à-dire en sensualiste.

Il explique l'espace à l'aide de cette supposition : Si l'univers tout entier venait à être détruit, que resterait-il à l'homme dont il pût raisonner? les idées ou les images qu'il en aurait conservées; or, comme ces idées ou ces images, internes quant à l'âme, auraient quelque chose d'externe quant aux choses qu'elles rappelleraient, en raisonner sous ce rapport serait comme raisonner de ces choses elles-mêmes, et dans la science du sujet faire celle de l'objet. Eh bien! cette hypothèse n'est au fond que la réalité. Ce que nous étudions des corps, même lorsque nous les avons en notre présence, ce ne sont pas ces corps eux-mêmes, mais les images que nous en avons; en effet, comme dit Hobbes, *Si cœli aut terræ magni-*

tudines motusque computamus, non in cœlum ascendimus, ut ipsum in partes dividamus aut motus ejus mensuremus, sed quieti in musæo vel in tenebris id facimus (*Phil. prim.*, p. 49); et le voilà qui tient presque le langage de Malebranche, et qui croit aussi que nous ne voyons les êtres que dans leurs idées; seulement ici les idées sont en nous au lieu d'être en Dieu, et au lieu d'être spirituelles, elles ont quelque chose de corporel : ce sont des *phantasmata*.

Donc, quand il arrive qu'en voyant un être dans son idée, nous l'y voyons non comme étant de telle ou telle manière, mais simplement comme étant, nous avons ce qu'on appelle l'espace, *imaginarium quidem, quia merum phantasma, sed tamen illud ipsum, quod ab omnibus sic appellatur*, nous avons l'espace, qui est : *phantasma rei existentis, quatenus existentis.* (*Ibid.*, p. 50.)

Il en est de même à peu près du temps; il est l'image qu'un corps passant d'un lieu à un autre par une succession de mouvements laisse empreinte dans l'intelligence; il est une image, *phantasma*, et l'image d'un mouvement, dans lequel nous remarquons de l'avant et de l'après, *Phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius.* (*Ibid.*, p. 51.)

Par conséquent le diviser comme diviser l'espace, c'est avoir autant d'images de pures existences extérieures ou de mouvements successifs qu'on y conçoit de parties.

Même explication de l'addition d'un temps à un autre temps, d'un espace à un autre; le temps et l'espace se composent de la même manière qu'ils se décomposent. *Itaque si quis dividat tempus aut spa-*

tium tot habet diversos conceptus quot partes facit. (*Philos. prim.*, p. 51.)

Pour ce qui est de leurs limites, ils sont finis lorsque le nombre de leurs parties peut être fixé, et infinis quand il ne le peut pas. Au fond, ils ne sont pas infinis, mais seulement indéfinis.

Ce n'est pas ici le premier ni le seul rapprochement qu'il y ait à faire entre Hobbes et Locke; mais il est assez important pour que, sans y insister beaucoup, je l'indique cependant, et que je fasse remarquer que, sauf la teinte nominaliste qui n'est pas aussi prononcée dans Locke que dans Hobbes, ils ont même doctrine, au fond, sur le temps et l'espace; qu'ils réduisent tous deux l'espace à l'étendue, et le temps à la succession, ce qui est comme identifier le contenant avec le contenu, l'infini avec le fini; ce qui est nier par conséquent le contenant, l'infini, et, au lieu de la chose même, ne garder que ce qui en est pour l'esprit l'occasion de conception. Locke, je le répète, sous ce rapport, a la plus grande analogie avec Hobbes : aussi, pour toute critique de celui-ci, ne proposerai-je rien de mieux que la critique si décisive qui a été faite de celui-là dans le *Cours de l'histoire de la philosophie du* XVIIIe *siècle.*

De l'espace et du temps Hobbes passe au corps et à l'accident. Ici, rien de particulier, sinon la définition de l'*accident*, que Hobbes n'entend pas dans le sens adopté par d'autres philosophes, qui opposent, dans leur langage, l'accident à l'essence, comme le variable au constant, le particulier au général : l'accident, selon lui, est essentiel à la substance; c'est le *modus corporis, juxta quem concipitur.* (*Ibid.*, p. 55.)

De la cause et de l'effet, de la puissance et de

l'acte, il ne fait guère que dire très-brièvement ce qui se dit d'ordinaire dans les traités de métaphysique; seulement il faut remarquer qu'il matérialise la cause; qu'il en fait, au lieu d'une force substantielle et une, et par là même spirituelle, une collection d'accidents ou de propriétés appartenant au corps. Ce qui n'est pas, comme on le voit, sans de sérieuses conséquences, que je ne veux pas toutes indiquer ici, mais dont je dois au moins signaler les plus capitales et les plus graves : ainsi, la cause humaine ne sera qu'une collection d'accidents ou de facultés, et c'est aussi ce que dit Hobbes quand il définit, comme nous le verrons, la nature de l'homme une collection de facultés; ainsi encore, la cause première ne sera qu'une collection d'accidents ou d'attributs. Mais si ces deux causes, comme toute cause, ne sont que de simples collections, et des collections d'accidents, lesquels, de leur nature, sont toujours corporels (selon le système de Hobbes), d'abord elles ne sont pas par elles-mêmes, puisqu'à toute collection il faut un principe, un sujet qui la soutienne et la constitue; ensuite elles sont corporelles, puisque tout accident se dit d'un corps; qu'il est le *modus* selon lequel on le conçoit.

Cette opinion sur la cause est donc, au fond, la négation de l'existence de l'unité, et de la spiritualité de la cause. Étendez cette négation à Dieu et à l'homme à la fois, et voyez ce qu'il vous restera : il ne vous restera rien pour la théologie, rien pour la psychologie; la physique seule aura son sujet; et cette conséquence, Hobbes ne la repousse pas, il la recherche bien plutôt, et s'y attache avec constance.

Après quelques explications analogues sur la puissance et l'acte, qui ne sont, l'un que la cause actuellement en exercice, et l'autre que l'effet actuellement déterminé, et quelques courtes considérations sur le même, le divers, les rapports, etc., Hobbes arrive à la partie purement physique et mathématique de sa *philosophie naturelle;* et ici, tant à cause de mon insuffisance en ces sortes de matières, que du peu d'originalité que présente son système, je serai bref, et me bornerai à dire que, sauf son antipathie pour l'algèbre[1], qu'il a, en commun avec Bacon, il a connaissance et estime de toutes les découvertes modernes, et qu'il professe, en particulier, une vive admiration pour celles de Copernic, de Kepler, de Galilée, et d'Harvey.

Je passe donc à ce qu'il appelle la philosophie *civile*, ou de l'homme, et, sauf à reprendre dans la *physique*[2] ce qui peut s'y trouver de relatif à cette philosophie, je vais exposer ce qu'il enseigne principalement dans le *de Homine*, le *Leviathan*, le *de Cive*, et le *Traité de la Nature humaine*.

Cette philosophie a pour objet l'homme considéré premièrement en lui-même et dans sa nature; secondement, dans sa destination. D'après ce que j'ai annoncé en commençant, j'insisterai presque exclusivement sur l'un de ces points de vue; je me bornerai, quant à l'autre, à quelques sommaires indications.

Qu'est-ce donc que l'homme en lui-même et dans ses facultés naturelles? voilà la question dont nous

[1] *Examinatio et emendatio mathematicæ hodiernæ*, p. 10.

[2] Par exemple, chap. XXV, p. 192, sur la sensation et le mouvement animal.

avons à rechercher la solution dans les divers ouvrages de Hobbes ; mais avant, sachons comment cette solution est à ses yeux antérieure et nécessaire à celle du second problème ; ou comment, en d'autres termes, la métaphysique est le fondement de la morale et de la politique. Deux passages nous apprendront l'opinion de Hobbes à cet égard : « Pour se faire, dit-il, une idée claire des éléments du droit naturel et de la politique, il est important de connaître la nature de l'homme. » (*De la Nat. hum.*, p. 1. — Voir aussi la *conclusion* du même traité. — Voir également un passage de la *Logique* indiqué plus haut.) « L'unique moyen, dit-il, de ramener la politique aux règles infaillibles de la raison, c'est de commencer par établir des principes que la passion ne puisse attaquer ; d'élever, par degrés, sur ces fondements solides, et de rendre inébranlables des vérités puisées dans les lois de nature, qui, jusqu'ici, ont été bâties en l'air ; ces principes, Mylord (il s'adresse au comte de Newcastle, gouverneur du prince de Galles), sont ceux que je vous ai exposés dans nos entretiens particuliers, et que, suivant vos désirs, j'ai placés ici dans un ordre méthodique. Je laisse à ceux qui en auront le loisir ou la volonté d'appliquer ces principes à la conduite des souverains avec des souverains, ou des souverains avec des sujets ; je me contenterai de vous les présenter ici comme les seuls fondements d'une même science. » (Épît. dédicat. de la *Nat. hum.*, p. 193.)

Ainsi, pour Hobbes, il y a bien liaison et conséquence de son système sur l'homme à son système sur le droit, et ses maximes comme publiciste ne sont qu'une suite et qu'une application de ses idées

comme philosophe; telle il voit notre nature, ou plutôt telle il la fait, telle aussi il fait notre destinée et la loi qui la régit. On peut donc légitimement, d'après ses propres paroles, imputer à ses principes les conséquences qu'il en déduit, et, comme d'ailleurs il ne passe pas pour un médiocre raisonneur, on peut de plus supposer que ces conséquences sont, en effet, celles de ses principes, et de tous principes qui rentrent dans ceux-là. Il est donc d'une grande importance de reconnaître exactement une telle théorie.

« La nature de l'homme est, dit-il, la somme de ses facultés naturelles, telles que la nutrition, le mouvement, la génération, la sensibilité, la raison, etc. » (*Nat. hum.*, p. 196.)

Somme, remarquez le mot; Condillac qui, comme Locke, a plus d'un rapport avec Hobbes, et à peu près les mêmes rapports, s'est servi d'un terme analogue : collection de sensations. Or, toutes les mêmes objections que la sévère dialectique du puissant raisonneur qui, le premier, attaqua cette formule de Condillac, et y fit voir, comme conséquence, la négation de l'unité et du fond même de la substance, peuvent, avec la même force, être dirigées contre Hobbes. Je ne les reproduirai pas ici, parce qu'elles sont trop connues, mais je prierai qu'on se les rappelle, afin qu'on puisse d'abord, sans qu'il me soit nécessaire d'entrer dans aucune discussion, apprécier une doctrine contre laquelle s'élèvent de si forts arguments.

La nature de l'homme est donc la somme de ses facultés naturelles : or, de ces facultés, les unes appartiennent au corps; Hobbes en dit peu de chose,

parce que son but n'exige pas qu'il en parle plus au long; il se borne sur ce sujet à quelques courtes explications anatomiques et physiologiques. (*De Homine*, p. 2.)

Les autres sont celles de l'esprit, et ce sont celles-là dont il s'occupe spécialement.

Du reste, la distinction est-elle profonde et fondamentale? porte-t-elle sur la substance même et la source de ces facultés, ou simplement sur les caractères qui les nuancent à la surface? va-t-elle jusqu'à les rapporter à deux sujets différents, ou à un seul et même sujet diversement modifié? est-ce bien réellement le corps comme d'une autre essence que l'esprit, ou seulement l'esprit comme une modification particulière du corps, qu'elle indique et constate? C'est ce que Hobbes ne décide pas ici d'une manière très-explicite, mais ce qui se conclut aisément de son idée générale de la philosophie. On a vu, en effet, plus haut, comment, dans son sentiment, l'objet de la philosophie se réduit au corps et à ses propriétés; quand donc il divise les facultés qui ne sont que des propriétés, en physiques et morales, il fait une division de manières d'être et non d'êtres, et il ne met sous ces deux noms que deux ordres d'attributs d'une seule et même substance, laquelle est corporelle : il a d'ailleurs de fréquents passages qui confirment cette conclusion; j'en ai déjà cité quelques-uns : je pourrais sans peine en citer d'autres. En voici un que je trouve page 218 *de la Nat. hum.*[1] : « Les conceptions et les apparitions ne sont réellement rien que du mouvement

[1] Voir d'ailleurs ce qui précède.

excité dans la substance intérieure de la tête; mouvement qui, ne s'arrêtant point là, mais communiquant au cœur, doit nécessairement arrêter ou aider le mouvement vital, ce qui fait la douleur ou le plaisir. » Il ne peut d'ailleurs y avoir aucun doute à cet égard.

Quoi qu'il en soit, étudiant surtout les facultés dites de l'esprit, Hobbes les partage en deux espèces distinctes, celles qui sont des principes de conception et celles qui sont des principes d'affection. (*De la Nat. hum.*, p. 218.) Les premières, qui ont pour cause l'action des objets sur les organes, et par les organes sur le cerveau, avec réaction du cerveau vers ces mêmes objets : *Sensio est motus ab organi sensorii conatu ad extra, qui generatur a conatu ab objecto versus interna, eoque aliquandiu manente per reactionem factum phantasma*[1]. Les secondes, cette même action, mais avec cette différence, qu'au lieu de se développer par un *conatus extrorsum*, elles se déploient par une action continuée et suivie de la tête jusqu'au cœur[2], qu'elle affecte diversement, *conatus*

[1] « Causa sensionis est externum corpus sive objectum, quod premit « uniuscujusque organum proprium, et premendo (mediantibus nervis « et membranis) continuum efficit motum introrsum ad cerebrum et « inde ad cor; unde nascitur cordis resistentia et contrapressio seu ἀντι- « τυπία, sive conatus deliberantis se a pressione per motum traductum « extrorsum; qui motus propterea apparet tanquam aliquid externum.» — *De Homine*, p. 7.

[2] « Est autem aliud sensionis genus, nimirum sensio voluptatis et do- « loris, eaque orta, non a reactione cordis versus exteriora, sed ab or- « gani parte externa per continuam actionem versus cor. (*Physic.*, « p. 201.) — Voluptas et dolor etsi non sensiones dicantur, differunt « tamen in hoc tantum, quod sensio sit objecti, ut externi, propter reac- « tionem, sive resistentiam quæ fit ab organo, et consistit proinde in « conatu organi extrorsum. Voluptas autem consistit in passione quæ « fit ab actione objecti; et est conatus introrsum. » (*De Homine*, p. 62.) Voir aussi *de Homine*, p. 27, et *de la Nature humaine*, p. 218.

« Sensio igitur in sentiente nihil aliud esse potest, præter motum par-

introrsum; celles-ci, qui ont pour effet une certaine impulsion, imprimée au corps, dans le sens et à la suite du plaisir ou de la douleur; celles-là, une simple perception, une notion ou une idée. (*De la Nat. hum.*, p. 218 et 197.)

Dans cette division nous ne voyons point de place pour la volonté; mais ce n'est pas de la part de Hobbes oubli et omission, c'est plutôt négation, ou, si l'on veut, explication de cette faculté par les affections, considérées comme les principes internes du mouvement volontaire, *de principiis internis motus voluntarii quæ vulgo passiones appellantur.* (*De Homine*, p. 25.) Nous verrons, au reste, en son lieu, comment, en vertu de cette opinion, il résout la question du libre arbitre et de la détermination.

Au fond, tout se réduit pour lui à l'intelligence et à la sensibilité, et deux théories composent toute sa philosophie de l'homme, les théories de l'une et l'autre faculté.

Sa théorie de l'intelligence, ramenée à ce qu'elle a de capital, peut se résumer en ces principaux points :

Le fait le plus général de l'intelligence est la conception, ou la notion d'un objet extérieur, qualité ou accident d'un corps. Toute conception à son origine est sensation, ou impression sensible, *nulla enim est animi conceptio quæ non fuerat ante genita in aliquo sensuum.* (*De Hom.*, p. 5.) Toute sensation vient d'un mouvement, et reste sensation tant que

« tium aliquarum intus in sentiente existentium, quæ partes motæ or-
« ganorum quibus sentimus, partes sunt. » (*Physic.*, p. 193.)

Le plaisir n'est rien de réel qu'un mouvement dans le cœur; de même que la conception n'est rien qu'un mouvement dans la tête. (*De la Nature humaine*, p. 218.)

le mouvement est présent; mais, dès qu'il a cessé, elle devient l'imagination, laquelle n'est ainsi que la sensation affaiblie et comme effacée, *sensio deficiens, sive phantasma dilutum et evanidum,* ou encore, *sensionis dilutio.* (*De Hom.*, p. 5, et *Physic.*, p. 196.) La mémoire, à son tour, n'est qu'une espèce d'imagination; toutefois, avec cette différence, que, dans celle-ci, il n'entre pas la considération du passé, qui est, au contraire, essentielle et inhérente à celle-là. Dans l'imagination, en effet, il n'y a que sensation affaiblie; dans la mémoire, il y a de plus conscience de l'affaiblissement : ce qui fait que Hobbes dit qu'elle peut être regardée comme un sixième sens, mais non externe, ainsi que les autres. (*De la Nat. hum.*, p. 209.) La mémoire développée (*de Hom.*, p. 5. — *Physic.*, p. 97. — *Multarum rerum memoria. Lev.*, p. 5) devient l'expérience, et l'expérience à son tour, quand elle est éclairée, un commencement de science, ou de la prudence, laquelle, élevée elle-même au caractère de philosophie, est la science ou la sagesse.

Telle est toute l'intelligence à partir de son premier à son dernier développement, à commencer par la sensation et à finir par la science. J'allais cependant oublier un fait que Hobbes n'a pas négligé, et sur lequel même il a répandu des lumières dont ont profité Hume et D. Stewart en s'occupant du même fait : je veux parler de l'association des idées. Hobbes l'a très-bien reconnue, en a distingué les deux espèces, et noté la plupart des rapports d'après lesquels elle se forme et se réveille dans notre esprit. Voy. p. 213 *de la Nat. hum.* et le chapitre du *Leviathan*, qui traite de ce sujet.

Il ne faudrait pas non plus omettre, comme appartenant également à la théorie de l'intelligence : 1° le nominalisme, que j'ai fait connaître précédemment; 2° un principe qui touche de bien près au nominalisme, s'il n'est le même au fond, et dont on a aussi pu remarquer la trace dans l'explication donnée du temps et de l'espace; le principe, dirai-je, pour le désigner d'un mot, de l'*égoïsme* métaphysique. En effet, dans la théorie de Hobbes, tout revient à la sensation; mais la sensation quelle valeur a-t-elle? quelle portée quant aux choses? C'est ce que Hobbes expose en plus d'un endroit de ses ouvrages, et toujours à peu près dans les mêmes termes, et surtout dans le même sens. Ainsi d'abord, dans ses *objections* aux méditations de Descartes (t. I, p. 460 des *Œuvres complètes de Descartes*), il dit : « Que les images ou fantômes que nous avons, étant éveillés, ne sont pas des preuves suffisantes que ces objets (les objets extérieurs) existent. C'est pourquoi si, ne nous aidant d'aucun autre raisonnement, nous suivons seulement le témoignage de nos sens, nous aurons juste sujet de douter si quelque chose existe ou non. » Dans le *Traité de la Nature humaine*, p. 198, par une suite de propositions telles que celles-ci : « Le sujet auquel la couleur et l'image sont inhérentes n'est point l'objet ou la chose vue; il n'y a réellement hors de nous rien de ce que nous appelons image ou couleur; toute image ou couleur n'est qu'une apparence du mouvement de l'agent, ou du changement que l'objet produit sur le cerveau; » propositions qui ont leurs analogues touchant les choses perçues par chaque sens, il s'efforce d'établir cette conclusion : « Tous les accidents ou

qualités que nos sens nous montrent comme existant dans le monde n'y sont point réellement, mais ne doivent être regardés que comme des apparences; il n'y a réellement dans le monde que les mouvements par lesquels ces apparences sont produites. » — Même opinion dans le *Leviath.*, p. 3, par exemple; et plus haut, quand, parlant du temps et de l'espace, il les a appelés des *phantasmata,* voici ce qu'il a entendu par ce mot : *Quæ omnia etsi ipsi imaginanti interne accidentia, nihilominus tanquam externa;* c'est-à-dire qu'ils nous donnent l'illusion de l'extériorité, *tanquam externa;* et pour qu'on n'en puisse douter, voici encore comment il s'exprime (*Physiq.* 202) : *Phantasma propter conatum versus externa semper videtur tanquam aliquid situm extra organum.* Ainsi, sur la foi de la sensation, seul principe de science dans son système, Hobbes n'admet du monde extérieur que le mouvement par lequel il agit sur nous, *qualitates sensibiles nihil sunt in ipso objecto præter materiæ motum, quo objectum in organa sensuum operatur.* (*Lev.*, p. 3). Et le mouvement lui-même pourquoi l'admet-il? pourquoi ne serait-il pas aussi une simple circonstance, une simple modification du phantasma, qui en s'objectivant lui-même, *conatus extrorsum,* le présenterait comme extérieur, de même que la couleur, le son ou la saveur, c'est-à-dire, le réduirait à quelque chose d'interne *paraissant* externe? C'est en effet là logiquement où aboutit cette théorie, et à ce terme, je pense qu'elle est jugée et appréciée. Une théorie qui ramène ainsi tout objet au sujet, et n'en fait qu'une détermination et une manière d'être du sujet, qui réduit le *non-moi* au *moi* qu'elle constitue le prin-

cipe et le centre de l'univers entier, est une explication hardie sans doute, mais qui se trahit par sa hardiesse même, et donne dans sa témérité la preuve et la mesure de sa fausseté; elle devait par là même assez convenir à l'esprit rigoureux et paradoxal de Hobbes. Du reste, si on accordait à Hobbes que ce qu'il y a au dehors c'est simplement du mouvement, ce ne serait que pour le pousser dans la voie où plus tard s'engagera Leibnitz; s'il n'y a en effet dans le monde que du mouvement et de l'action, tout y est énergie et puissance, et la matière elle-même n'est que force à sa manière. De là à la monadologie, il n'y a certes pas bien loin.

Telle est en somme la théorie de l'intelligence d'après Hobbes.

Voyons quelle est celle de la sensibilité ou des affections.

Dans cette théorie, il commence par s'occuper du principe même des affections. A quelques nuances ou développements près, l'explication qu'il en donne est la même dans ses différents ouvrages.

Dans le traité *de la Nature humaine*, l'idée n'en est présentée que d'une manière assez vague. « C'est, y est-il dit, ce mouvement de conceptions et d'images, qui, ne s'arrêtant point là (à la tête), mais se communiquant au cœur, doit nécessairement aider ou empêcher le mouvement vital; lorsqu'il l'aide, on l'appelle plaisir; lorsqu'il l'empêche, douleur. » Mais il est analysé avec plus de précision dans le *de Homine* et la *Physique*. En effet, dans la *Physique*, page 201, il est considéré comme une espèce de sensation, qui, à la différence de la sensation purement perceptive, ne va pas par réaction du dedans au de-

hors, du cerveau aux divers sens, mais, par une action continue, va du cerveau au cœur, siége du mouvement vital, et là, modifiant ce mouvement, le favorisant ou le contrariant, produit en conséquence deux effets opposés, le plaisir et la peine; de sorte que ces phénomènes, contrairement aux images qui, à cause de leur tendance, semblent exister à l'extérieur, paraissent, à cause de la leur, exister à l'intérieur. Dans le *de Homine*, page 62, ce sont à peu près les mêmes termes, seulement moins développés; l'affection y est également dite un mouvement en dedans, *conatus introrsum*, tandis que la simple sensation y est dite un mouvement en dehors, *conatus extrorsum*.

Mais ce mouvement en dedans n'est cependant pas sans rapport avec les objets extérieurs; car d'abord il en reçoit l'impulsion et l'excitation au moyen de l'organe *sentant*, *a sentiente ad cor propagatus* (*Phys.*, p. 20); ensuite il les a pour buts dans les deux tendances opposées qu'il suit en se développant; ils sont les fins naturelles de ses inclinations ou de ses répugnances [1].

Tel est le principe en lui-même; mouvement favorable ou contraire à l'action de la vie, il détermine en nous le plaisir ou la peine. Mais il ne s'ar-

[1] *De la Nature humaine*, p. 221. « Puisque nous voyons que tout plaisir est appétence, et suppose une fin ultérieure, il ne peut y avoir de contentement qu'en continuant d'appéter.» — Même sens, p. 220.

« Causæ, ut sensionis, ita appetitus et fugæ, voluptatis et molestiæ, « sunt objecta sensuum. Ex quo intelligi potest neque appetitum no- « strum, neque fugam nostram, causam esse quare hoc vel illud cupi- « mus vel fugimus; id est, quod non ideo appetimus quia volumus, nam « voluntas ipsa est appetitus; nec fugimus, quia nolumus, sed quia tum « appetitio, tum aversio ab ipsis rebus cupitis vel exosis generata est, « sequiturque necessario præconceptum jucunditatis, molestiæque ex « ipsis objectis adfuturæ. » (*De Homine*, p. 62.)

rête pas là : à la suite du plaisir il produit l'appétit, et à la suite de la peine, la fuite ou l'aversion, et même, si l'on veut noter tous les degrés qu'il parcourt, on remarquera que ce n'est pas d'abord l'appétit ou l'aversion qui viennent immédiatement après le plaisir et la peine, mais l'amour et la haine, lesquels sont l'un et l'autre le plaisir et la peine rapportés à leur objet; succède ensuite *cette sollicitation* qui entraîne vers l'objet aimé, ou détourne de l'objet haï; sollicitation ou effort qui est le commencement interne d'un mouvement animal, et se nomme appétit ou désir, quand l'objet est agréable, aversion, au contraire, quand il est désagréable [1].

Il y a donc transition du plaisir à l'amour, et de l'amour au désir; de la peine à la haine, et de la haine à l'aversion; et l'on comprend comment il en doit être ainsi, car, avant de rechercher ou de repousser une chose, il faut commencer par l'aimer ou

[1] Ce mouvement agréable est nommé amour, *relativement* à l'objet qui l'*excite*. Mais lorsque ce mouvement affaiblit ou arrête le mouvement vital, on le nomme douleur, et, *relativement* à l'objet qui le *produit*, on le nomme haine.

Ce mouvement dans lequel consiste le plaisir ou la douleur, est encore une sollicitation ou une attraction qui entraîne vers l'objet qui plaît, ou qui porte à s'éloigner de celui qui déplaît. Cette sollicitation est un effort ou un commencement interne d'un mouvement animal, qui se nomme *appétit* ou *désir*, quand l'objet est agréable; *aversion*, quand il est désagréable. . . . . (*De la Nature humaine*, p. 219.) Voir aussi p. 220, pour la cause et la fin de l'affection. A la suite d'une description du phénomène purement physiologique : « Atque hic quidem in motu « animali est conatus primus, inveniturque etiam in embryone, qui mo- « lestiam, si quando est, fugiens, vel placida secutus in utero matris « artus suos motu movet voluntario. Conatus autem iste primus quate- « nus ad placida *experiendo cognita* appetitus, quatenus molesta evi- « tantur aversio. » (*Phys.*, p. 202.)

Il y a de plus cette différence de l'amour et de la haine au désir et à l'aversion, qu'en général les premiers supposent la présence, et les seconds l'absence de leur objet respectif. « Cupere et amare idem sunt, « nisi quod in cupidine objectum abesse semper intelligitur; in amore « plerumque adesse. Similiter per aversionem absentiam; per odium « præsentiam objecti significamus. » (*De Homine*, p. 26.)

la haïr, et avant de l'aimer ou de la haïr, il faut en avoir reçu de la joie ou de la douleur : *Prior secundum naturæ methodum est* SENSIO *quam* APPETITUS. *Utrum enim id quod videmus jucundum necne futurum sit, nisi experiendo, id est sentiendo, sciri non potest. Itaque vulgo dicunt ignoti cupidinem non esse.* (*De Hom.*, p. 63.)

Dans cette double série d'états par lesquels passe la sensibilité, le progrès consiste en ce que de part et d'autre il y a, au premier moment, affection, mais sans regard à l'objet qui nous affecte ; au second, affection avec regard à cet objet, mais sans action encore bien marquée ; au troisième, affection, regard, et action prononcée : et la raison de ce progrès, c'est-à-dire, du commencement, du milieu et de la fin de ce double mouvement, c'est, avant tout, la sensation, qui, transmise du cerveau au cœur[1], et y causant un changement, nous fait jouir ou souffrir, mais sans nous tirer de nous-mêmes. C'est ensuite cette même sensation qui, tout en continuant en nous la joie ou la douleur, y ajoute la vue des choses du dehors, dont nous recevons l'impression agréable ou désagréable ; et enfin, c'est encore elle, mais avec une considération particulière de ces choses, comme devant être évitées ou recherchées. Une première expérience développe d'abord en nous la douleur ou la joie ; une seconde y amène la haine ou l'amour ; une troisième, s'il y a lieu, le désir et l'aversion, et le tout est toujours sous la loi de l'organe sentant, tout part toujours du cerveau[2].

[1] Voir encore sur cette explication p. 249 *de la Nature humaine*.

[2] « Conatus iste primus (dans l'embryon) quatenus ad placida *expe-*

La sensibilité se trouve ainsi sous la loi de l'intelligence et en reçoit à chaque occasion impression et direction; c'est ce que Hobbes essaye de démontrer d'une manière générale lorsqu'il dit : « Comme dans le premier paragraphe du chapitre précédent (*de la Nat. hum.*, p. 223), j'ai avancé que le mouvement ou l'ébranlement du cerveau que nous appelons conception, est continué jusqu'au cœur, où il prend le nom de passion, je me suis par là engagé à chercher et à faire connaître, autant qu'il est en mon pouvoir, de quelle conception procède chacune des passions que nous remarquons être les plus communes, » et en conséquence de ce dessein il s'attache à prouver que, comme il y a cinq espèces de sensations, il y a par là même aussi cinq espèces de plaisirs, d'amours et de désirs, cinq espèces de douleurs, de haines et d'aversions, cinq espèces de passions qui peuvent être dites sensuelles, parce qu'elles ont leur siége dans les organes des sens (p. 223 et 224, *de la Nat. hum.*); et comme en outre il y a des sensations qui n'ont leur place déterminée dans aucun organe en particulier, il y a de même des passions qui n'affectent aucune portion du corps spécialement, et sont, pour cela, dites spirituelles, mais, qu'on le remarque bien, sans être véritablement au fond plus spirituelles que les autres [1].

De plus, les sensations donnent lieu, chacune dans

« *riendo cognita* dirigitur appetitus (id est aditio), quatenus molesta « evitantur, aversio et fuga dicitur.

« Initio autem et illico ac nascuntur fœtus parvuli pauca appetunt, « pauca fugiunt, destituti memoria et experientia. . . . . » et la suite du passage. (*Physic.*, p. 202.)

[1] « Similiter molestiarum aliæ in sensu sunt, vocanturque *corporis* « dolores, aliæ in expectatione et appellantur dolores animi. » (*De Homine*, p. 27.)

leur espèce, à deux sortes de conceptions (*de la Nat. hum.*, p. 223, Hobbes dit trois; mais il compte les sensations elles-mêmes), celles qui ont rapport au passé et qui appartiennent à la mémoire, et celles qui ont rapport à l'avenir et viennent de la prévoyance. Or, qu'on suive, dans leur variété, toutes les passions particulières dans lesquelles se décomposent les passions générales, et on les verra toutes dériver des conceptions de la mémoire ou de celles de la prévoyance appliquées à quelques-unes des choses qui nous sont bonnes ou mauvaises. Ainsi, par exemple, s'agit-il de l'espoir et du désespoir, de la défiance et de la confiance, de l'émulation et de l'envie, il est clair qu'il y a là en principe quelque vue du futur; s'agit-il, au contraire, du repentir, du regret, ils ne s'expliquent que par la mémoire. Pressentir ou ressentir l'acte ou l'état du pouvoir qui se déploie dans nos organes, et dont les facultés principales sont la nutrition, la génération, la locomotion et la science, le pressentir ou le ressentir dans sa force ou sa faiblesse, dans ses facilités ou ses difficultés, avec ses causes et ses objets; voilà la source de toutes les passions qui se développent en vue de l'avenir ou du passé. (*De la Nat. hum.*, p. 227.)

Enfin, il est encore à remarquer que c'est de nos diverses manières de voir ou de sentir ce pouvoir, que dépend la variété de ces passions à mille faces dont notre cœur est agité, comme la gloire, la fausse gloire, la vaine gloire, l'humilité, l'abjection, la honte, le courage, etc. Hobbes excelle à présenter, dans des analyses à la fois pleines de rigueur et de finesse, nombre de cas particuliers auxquels s'applique cette théorie, et, dans une suite d'observa-

tions d'un tour en général aussi piquant que précis, à l'esprit de système qui distingue le métaphysicien, il réunit fréquemment le tact et l'expérience de l'homme du monde.

A cette première explication du mouvement affectif, qui, malgré la pensée sensualiste dont elle procède, est cependant encore plus psychologique que physiologique, il en joint une seconde qui est plus physiologique, et qui, quoique très-brièvement exposée, la complète cependant, en montrant quels mouvements animaux accompagnent et annoncent les mouvements passionnés.

Le désir et l'aversion, dit-il (*Physic.*, p. 202), sont suivis d'un mouvement d'*impulsion* et d'un mouvement de *rétraction* qui ont lieu dans les nerfs; ce double mouvement à son tour est suivi d'un renflement et d'un relâchement dans les muscles, *turgescentia et relaxatio*, lequel enfin est suivi de contraction ou d'extension dans les membres de l'animal.

Tout commence donc dans cette théorie par l'action de la sensation, qui du cerveau s'étend au cœur, y modifie la vie, et par là même y produit la douleur ou la joie; tout se continue par l'amour accompagné du désir, et par la haine, à laquelle se joint l'aversion, et tout finit par un mouvement de contraction ou d'extension.

Mais, au commencement comme à la fin, il y a quelque chose à reconnaître, qui doit rendre raison du premier développement, de la tendance et de la terminaison de ces divers mouvements, qui en doit être la cause, la loi et le but. Or, ce quelque chose dont on ne peut juger que par les effets qu'on en

éprouve, c'est ce qui aide ou empêche les fonctions de la vie, c'est l'agréable ou le désagréable, *jucuncundum a juvando*, dit Hobbes, dans le *de Homine*, p. 27 (étymologie, pour le dire en passant, beaucoup plus que douteuse); c'est le bien et le mal qui ne sont que l'agréable et le désagréable, « car chaque homme appelle bon ce qui lui plaît, et mauvais ce qui lui déplaît. » (*De la Nat. hum.*, p. 219.) Mais le bien et le mal, puisque telle est leur nature, n'ont rien que de relatif aux personnes qu'ils affectent, *appetentibus et fugientibus correlata.* (*De Homine*, p. 63.) Le bien et le mal de l'une peuvent n'être pas ceux de l'autre. Le bien de celle-ci peut même être le mal de celle-là, et réciproquement; ils peuvent pour la même personne varier d'un âge à l'autre, d'une circonstance à l'autre : ils n'ont rien d'absolu[1]. Le bien lui-même, à son plus haut point, n'a jamais ce caractère, et dans Dieu[2] il n'est encore qu'une bonté qui se mesure à celui qui la ressent. Il n'y a pas de règle commune, tirée de la nature des choses, touchant le bien et le mal, il n'y a que celle que chacun se fait[3] et chacun se la fait en raison de son tempérament, de ses goûts et de ses impressions. (*Nat. hum.*, p. 219.) De là, une détermination plus précise et plus nette encore de la nature du bien et du mal. En effet, s'ils n'ont rapport qu'à la joie et

[1] Il faut donc savoir que ces termes de bien et de mal sont des noms imposés aux choses, afin de témoigner le désir ou l'aversion de ceux qui leur donnent ce titre. Or, les *appétits* des hommes sont bien divers, suivant que leurs tempéraments, leurs coutumes et leurs opinions se trouvent divers. (*Citoy.*, p. 66.)

[2] *Nature humaine*, p. 219.

[3] « Neque ulla boni, mali, communis regula ab ipsorum objectorum « naturis derivata, sed a natura personæ loquentis. » (*De Homine*, p. 26.)

à la douleur, et par la joie et la douleur aux fonctions de la vie, ces fonctions étant toutes physiques, ils sont eux-mêmes tout physiques, et malgré la distinction plus apparente que réelle du bien et du mal du corps, du bien et du mal de l'esprit, ils ne sont jamais que la matière agissant sur la matière, des causes et des objets matériels de mouvements matériels. Aussi, le premier des biens est-il la conservation, et le plus grand des maux, la mort, surtout avec tourment (*de Homine*, p. 64); et, par suite, tous ceux que l'on compte après ceux-là, qu'on estime sur ceux-là, ne sont-ils que des moyens et des instruments de ceux-là. Ainsi, pour ne parler que des diverses espèces de biens (*de Homine*, p. 6), la puissance en est un, parce qu'elle donne la sécurité, et que la sécurité contribue au bon état de la vie; les amitiés en sont un par la même raison; les richesses pareillement, et la science et la sagesse, car toutes ont le même usage et tendent à la même fin.

Voilà le bien et le mal considérés dans leur caractère général; mais insiste-t-on sur des nuances, l'un et l'autre se montrent sous de nouveaux points de vue. Le bien devient le beau, et le mal le laid; le beau à son tour devient le *formosum*, l'*honestum*, le *decorum* et le *jucundum*, comme le laid, le *deforme*, l'*inhonestum* et le *molestum*[1], et le beau sous toutes ses formes est le signe du bien, le laid celui du mal; ils en sont le signe, et en même temps l'éclatante manifestation. Ainsi, être loué et honoré est beau, parce que c'est une marque brillante d'au-

[1] *De Homine*, p. 27.

torité et de puissance; être aimé est également beau, parce que c'est une preuve non douteuse des hautes amitiés qu'on a su se concilier; braver le danger l'est aussi, parce que c'est le fait d'un rare courage. (*De Homine*, p. 67.) On peut encore dire que le beau est le bien en promesse, *in promissione*, comme le bon l'est *in re*, l'agréable *in fine*[1]. On peut ainsi analyser une foule d'autres circonstances tant du bien que du mal; mais au milieu de ces circonstances le fond reste le même. L'un est toujours ce qui plaît, et l'autre ce qui déplaît physiquement; celui-ci la cause du malaise, celui-là du bon état du corps.

Nous serions arrivés ici au terme de cette théorie, si elle n'avait pour appendice celle de la volonté et de la liberté, que Hobbes y rattache étroitement, disons mieux, qu'il y ramène. En effet, d'abord dans la *Physique*, p. 202, après avoir expliqué le désir et l'aversion, il ajoute : Lorsqu'à l'égard d'une même chose, on éprouve tour à tour le désir et l'aversion, cette alternative, tant qu'elle dure, se nomme *délibération*... Quand, à la suite de la délibération, l'un des deux mouvements prévaut et l'emporte sur l'autre, il prend le nom de volonté; et quand, à la suite de la volonté, il y a pouvoir d'exécution, cela s'appelle liberté; de sorte que la liberté n'est pas l'indépendance, mais simplement l'absence d'obstacle à la volonté. Dans le *de Homine*, p. 63, il s'exprime de même; délibérer, à ses yeux, est toujours passer du désir à l'aversion, et de l'aversion au désir;

[1] « Itaque boni tres species, altera in promissione, quæ pulchritudo, « altera in re, quæ bonitas, tertia in fine, quæ est jucunditas. » (*De Homine*, p. 27.)

vouloir est se fixer au désir ou à l'aversion, et être libre, avoir la force d'accomplir ce qu'on veut; et comme il a soin de remarquer que la cause nécessaire du désir et de l'aversion, aussi bien quand ils se balancent que quand l'un l'emporte sur l'autre, est toujours l'objet agréable ou désagréable, il est clair, dans son opinion, que faire acte de délibération, de volonté et de liberté, n'est, sous des noms différents, que céder à la fatalité. Dans le *Leviathan* et la *Nature humaine*, ce sont encore les mêmes idées; mais avec un peu plus de développement. Ainsi, dans le *Leviathan*, p. 104, en traitant de la liberté civile, il commence par disserter de la liberté morale; et voici comment il l'explique : A proprement parler, la liberté n'est pour un être que l'absence d'empêchement; ce qui fait qu'elle se dit aussi bien d'un être non raisonnable que d'un être raisonnable; car de l'un comme de l'autre on peut également affirmer qu'ils sont ou ne sont pas libres, selon qu'ils trouvent ou ne trouvent pas dans les corps extérieurs un obstacle à leur mouvement. La liberté n'est donc que la possibilité de se mouvoir dans l'espace[1]; la possibilité, non la puissance, la facilité et non la faculté, une condition d'existence, une situation, et non une force. C'est pourquoi elle n'appartient pas plus à l'homme lui-même qu'à un fleuve; ils en jouissent l'un et l'autre tant que rien ne les arrête dans le mouvement qui leur est imprimé. C'est pourquoi aussi elle s'allie bien, et coexiste avec la nécessité; l'eau du fleuve coule librement, et cependant nécessairement. Les actes volontaires de l'homme,

[1] Une personne jouit de plus ou moins de liberté, selon l'espace qu'on lui donne. (*Citoy.*, p. 169.)

qui sont libres, sont pareillement nécessaires, puisqu'ils ont des causes qui ont elles-mêmes des causes, lesquelles remontent finalement à la cause des causes qui les prévoit, les détermine, les domine et les enchaîne toutes; de telle sorte que nier la fatalité divine de nos libres volontés, c'est nier dans Dieu même la causalité, l'efficacité, la toute-science et la toute-puissance. Enfin, dans ses *Questions* sur la *liberté*, la *nécessité* et le *hasard*, comme il soutient sur ce sujet une discussion assez vive contre un adversaire qui est pressant, il varie et redouble ses arguments et ses objections, mais sans modifier le fond ni le sens de sa doctrine. Ainsi, ce qu'il y soutient, c'est toujours la liberté considérée comme latitude, et, en même temps, la nécessité soit comme conséquence de la nature divine, soit peut-être encore plus comme résultat des causes physiques. Leibnitz (t. I, p. 418) lui en fait le reproche dans un petit écrit consacré à l'examen de cet ouvrage; il dit de lui à ce sujet: « Esprit paradoxal, et prompt à la contradiction, qui s'est laissé entraîner à des raisonnements et à des expressions précipités et blâmables, desquels il suit que tout se fait par une nécessité absolue. » C'est qu'en effet, il est hors de doute, qu'au fond Hobbes est fataliste, qu'il fait de la liberté moins une vertu de la volonté qu'un état du monde extérieur, de la volonté à son tour une dépendance de la sensibilité, et de la sensibilité la suite de l'action des objets, et que pour tous ces phénomènes il n'a qu'une seule et même théorie, celle des mouvemeuts affectifs.

Tel est l'homme en lui-même, dans le système de Hobbes; corps animé et intelligent, qui a la double

faculté de la sensation et de l'affection (*Logic.*, p. 2 et 20). — *Physic.*, p. 261. *Transeo nunc ad phænomena corporis humani, ubi ingeniorum et affectuum causas ostendemus.*

S'il est tel en lui-même, qu'est-il dans ses rapports avec Dieu et la société?

D'abord, à l'égard de Dieu, comme il ne le conçoit ni ne le sent, il devrait n'avoir avec lui aucuns rapports spirituels, ni rapports de pensée, ni rapports d'affection, ni rapports d'action; il devrait vivre vis-à-vis de lui dans l'ignorance et l'indifférence, et rester étranger à toute espèce de culte; car au fond ce serait un Dieu qui serait comme s'il n'était pas, tant il serait hors de la portée de ses diverses facultés. Mais, par une concession qu'il est difficile d'expliquer, et qui cependant semble sincère, Hobbes attribue à l'homme, pour s'élever à Dieu, à défaut de la science, l'inspiration et la foi, ou, selon l'expression de saint Paul, l'évidence des choses invisibles; et en conséquence, il lui propose certains dogmes et certains préceptes, qui ont pour but de régler sa conscience et sa vie. C'est ainsi qu'il lui recommande de croire en Dieu comme en un être éternel et infini, souverainement bon, juste et fort, créateur et roi de l'univers, notre Seigneur et notre Père, et à tous ces titres, de l'aimer, de l'honorer et de le servir comme il convient à sa majesté [1]. Mais, qu'on ne le perde pas de vue, ce n'est pas au nom de la philosophie, c'est à celui de la religion qu'il lui donne cet enseignement; aussi, comme je l'ai dit plus haut, est-ce une inconséquence dans

[1] *De la Religion*, p. 306; *de la Nature humaine*, p. 266; *de Homine*, p. 78.

Hobbes, lui si libre et, on peut le dire sans crainte, si téméraire penseur, que d'en avoir ainsi appelé de la raison à la foi, de la science à la tradition, et il n'a fallu rien moins que la conscience profonde qu'il a dû sans doute avoir du vice de son système, pour qu'il lui donnât un supplément en si manifeste opposition avec l'ensemble et l'esprit des maximes qu'il professe. Il a fait ici, quant à Dieu, à peu près ce que Malebranche a fait lui-même quant au monde; ne pouvant l'obtenir de la philosophie, il l'a demandé à la religion; mais la religion, qui peut être bonne pour soutenir et féconder une philosophie qui l'accepte, ne vaut rien pour réparer une philosophie qui ne l'admet pas, et le métaphysicien ne peut légitimement recourir au théologien, quand autant qu'il a été en lui, il a commencé par l'infirmer. Du reste, il faut bien le dire, ce n'est pas la faute de la philosophie si elle ne satisfait pas toujours ceux qui s'adressent à elle. Tout dépend de la manière dont elle est consultée; il est tout simple qu'elle réponde mal à qui l'interroge mal, et que touchant Dieu en particulier, elle n'ait pas de solution pour ceux qui, comme Hobbes, ne lui posent pas bien la question; mais faites que la question soit en effet mieux posée, et la solution, à son tour, ne manquera ni ne péchera. Sur ce point encore, Leibnitz eût pu donner à Hobbes une belle et sage leçon.

On sait trop, d'après le système dont je poursuis l'examen, ce qu'est l'homme considéré dans son rapport avec la société, pour qu'il soit nécessaire ici d'entrer dans de grands développements.

Je me bornerai à rappeler les principales assertions qui constituent et représentent la pensée de

l'auteur. En principe, l'homme n'est pas créé et n'est pas né sociable; il n'est pas, comme on l'a pensé, un animal politique[1]; il vient au monde, sinon seul, du moins sans lien certain, et s'il s'élève à la société, c'est par convention et accident, et nullement par nature. L'homme est, en effet, l'égal de l'homme; il en est en même temps l'ennemi, il peut donc lui faire la guerre, et il la lui fait inévitablement; mais la guerre qui lui semble d'abord un moyen de conservation, ne tarde pas à lui paraître un état de destruction; il y renonce pour la paix; la paix, c'est la société. La société une fois formée, il s'agit de la maintenir; on ne la maintient qu'en y constituant un pouvoir qui la domine; ce pouvoir doit être absolu, sacré et inaliénable, concentré dans un seul, et tellement établi, que, quoi qu'il fasse, il soit toujours obéi et inviolable.

Telle est, en peu de mots, la doctrine de Hobbes touchant la société. Pour qu'il ne reste à ce sujet aucun doute dans les esprits, je demande la permission de citer quelques passages de la préface du *de Cive*, dans lesquels elle est brièvement, mais nettement exposée. (*De Cive*, Préf., page 27.) Parlant d'abord de sa méthode, Hobbes dit : « De même qu'en une horloge ou quelque autre machine automate dont les ressorts sont un peu difficiles à discerner, on ne peut pas savoir quelle est la fonction de chaque partie, ni quel est l'office de chaque roue, si on ne la démonte et si on ne considère pas à part la matière, la figure et le mouvement de chaque pièce; ainsi, en la recherche du droit de l'État et du devoir

[1] Aristote.

du sujet, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérer comme si elle était dissoute, c'est-à-dire il faut bien entendre le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend propres ou incapables de former des cités, comment c'est que doivent être disposés ceux qui veulent s'assembler en un corps de république.

« Suivant cette méthode, je mets d'abord pour un premier principe, que l'expérience fait connaître à chacun, et que personne ne nie que les esprits des hommes sont de cette nature, que, s'ils ne sont retenus par la crainte de quelque commune puissance, ils se craindront les uns les autres, ils vivront entre eux en une continuelle défiance; et comme chacun aura le droit d'employer ses propres forces en la poursuite de ses intérêts, il en aura nécessairement aussi la volonté. »

Ici Hobbes présente différents faits à l'appui de son assertion, comme, par exemple : « Que même dans les villes, où il y a des lois et des peines établies contre les malfaiteurs, les bourgeois ne se mettent point en chemin sans épée, ou sans quelque arme pour se défendre; qu'ils ne se vont point coucher qu'ils n'aient soigneusement fermé, non-seulement les verrous de leurs portes, de peur de leurs concitoyens, mais leurs coffres et cabinets de peur de leurs domestiques. » Il répond aussi à différentes objections, à celle-ci entre autres : « En supposant ce principe, il s'ensuivra de là, que non-seulement tous les hommes sont méchants (ce que peut-être il faut avouer, bien qu'il soit un peu rude, puisque l'Écriture sainte le dit expressément), mais que la méchanceté vient d'une imperfection naturelle, ce qu'on

ne peut accorder sans blasphémer. » Et il explique le méchant et en résume l'idée dans cette formule célèbre : Le méchant est un enfant robuste, ou un homme qui a l'âme d'un enfant.

Ajoutant : Si ce n'est donc que l'on veuille dire que la nature a produit des hommes méchants, parce qu'elle ne leur a pas donné, en les mettant au monde, la discipline, ni l'usage de la raison, il faut avouer qu'ils peuvent avoir reçu d'elle le désir, la crainte, la colère et les autres passions de l'âme sensitive, sans qu'il faille l'accuser d'être cause de leur méchanceté. Mais Hobbes oublie, ici, que cette nature n'a pas réellement fait l'homme libre et maître de lui.

Il poursuit : « Ainsi le fondement que j'ai jeté demeurant ferme, je fais voir premièrement que la condition des hommes hors de la société civile (laquelle condition permettez-moi de nommer état de nature) n'est autre chose qu'une guerre de tous contre tous; et que, durant cette guerre, il y a un droit général de tous sur toutes choses; ensuite que tous les hommes désirent, par une nécessité naturelle, de se tirer de cet odieux et misérable état, dès qu'ils en reconnaissent la misère. Ce qu'ils ne peuvent point faire, s'ils ne conviennent entre eux de céder de leurs prétentions et de leurs droits sur toutes choses..... Après cela, je montre ce que c'est qu'une cité, de combien de sortes il y en a; comment elles se sont formées; d'où vient la souveraine puissance de l'État; et quels droits il faut que chaque particulier cède nécessairement au souverain : de sorte que s'il n'en était fait transaction, il n'y aurait aucune société établie, et le droit de tous sur toutes

choses, c'est-à-dire, le droit de la guerre, demeurerait.... » Enfin, il montre que le droit qu'il a donné au souverain par ses raisonnements sur ses sujets, ne répugne pas aux saintes Écritures.

Et à ce propos, quelques lignes plus loin il dit : « Je m'expliquerai plus ouvertement. Si quelque prédicateur, si quelque confesseur, ou quelque casuiste, vous dit que cette doctrine est conforme à la parole de Dieu, à savoir, qu'un sujet peut légitimement tuer son prince ou quelque autre concitoyen, sans l'ordre du souverain, ou qu'il est permis de se rebeller, de conjurer et de se liguer contre l'État, vous apprendrez, dis-je, dans mon livre à ne pas le croire, et à le déférer comme un traître, digne d'un rigoureux supplice. Et si vous êtes de ce sentiment, lecteur, il ne se peut que vous n'estimiez bonne l'intention qui m'a fait prendre la plume. »

J'ai cité à dessein ces dernières paroles, parce qu'elles servent à indiquer un sentiment de l'auteur, qui peut-être est le mobile de toute sa philosophie. Elles disent que c'est pour s'opposer à des doctrines de désordre, qu'il a conçu et publié le système qu'il propose : or, ce système qui, pour le dire en passant, est loin d'être une doctrine d'ordre, du moins d'ordre légitime, mais en est plutôt une de désordre, sous l'apparence d'un faux ordre, ce système ne s'explique et ne se justifie en même temps, que par certaines idées sur la nature et la condition de l'homme. (« Il faut entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend propres ou incapables de former des cités.....; » *voir plus haut*). Ces idées, il les admet donc en vue de sa politique; et comme dans leur ensemble elles composent une

philosophie, qu'on peut sans scrupule qualifier de sensualisme, il accepte cette philosophie.

Comme, dans l'homme de la société, il ne voit qu'un méchant, que ce méchant ne l'est à ses yeux que par les penchants qui le dominent, que ces penchants sont ceux de l'animal intelligent et sensible, qui vit pour son bien-être et sa conservation personnelle, il remonte à un tel être comme à l'essence même de l'homme, et son despotisme politique, ramené à la métaphysique, se résout finalement en une explication matérialiste. Il n'y a rien que de vraisemblable à croire que telle a été la suite des raisons qui ont dirigé sa pensée; fréquemment il lui arrive, et, dans les passages même que je viens de citer, il y en a un exemple, de prendre pour point de départ de déductions auxquelles il se livre, des faits et des expériences d'une insuffisante généralité; et, de ces données imparfaites, de tirer des explications d'autant moins satisfaisantes, qu'elles sont logiquement plus conséquentes et plus rigoureuses.

Il n'y a donc rien que de vraisemblable à supposer qu'il a conclu, des hommes et de l'état de son pays, tels qu'il les observait de son point de vue, à l'homme et à la société considérés abstraitement; et qu'il a ainsi traduit l'histoire, prise sur une très-petite échelle, et faite avec passion, préjugé et partialité, en une théorie philosophique, qui en a reproduit tous les défauts. Ce qui confirmerait cette conjecture, c'est que son début dans le monde savant fut une traduction de Thucydide, qu'il publia dans le dessein de donner à ses concitoyens une leçon indirecte de conduite politique. La situation des affaires, la disposition des esprits, la crise qui se

préparait, et dont il prévoyait le prochain et imminent éclat, cet éclat lui-même, quand il eut lieu avec ses terribles conséquences, voilà ce qui ne cessa de le préoccuper et ce qui se mêla vivement à toutes ses spéculations.

Qu'il ait suivi une autre marche, qu'il ait commencé par la métaphysique et fini par la politique, qu'il ne soit venu à celle-ci que comme à une application de celle-là, qu'il ait été du principe à la conséquence, de la théorie à la pratique, c'est plus logique; mais est-ce plus vrai? La biographie de Hobbes permet d'en douter. Il semble, en effet, qu'en lui, d'après sa vie, ses affections, ses liaisons de parti, ce soit non pas le philosophe qui ait fait le publiciste, mais le publiciste au contraire qui ait fait le philosophe. C'est, au reste, une remarque sur laquelle se sont accordés la plupart des historiens, qui, en exposant son système, ont essayé de l'expliquer : entre autres, D. Stewart et Mackintosh.

Ici, d'après le plan que je me suis tracé, et qui consiste, on le sait, à ne considérer Hobbes que comme métaphysicien, se termine l'analyse que je me suis proposée. J'aurais donc fini ma tâche, s'il ne me restait pas le devoir de joindre à cette analyse quelques réflexions critiques qui en sont la suite naturelle; mais, soit à cause de la simplicité d'un système d'autant plus net qu'il est, en effet, plus exclusif, soit à cause du soin que j'ai pris en l'exposant, d'en discuter plusieurs parties et de faire connaître les autres, de manière à ne laisser aucun doute dans les esprits, ces remarques seront courtes, et ne porteront que sur quelques points plus spécialement dignes d'attention.

Et d'abord je rappellerai que, comme je n'ai pas compris dans l'analyse, je ne dois pas non plus comprendre dans la critique, au moins d'une manière directe, la *morale* et la *politique* de Hobbes; ce sont d'ailleurs, dans sa philosophie, les théories qui ont été le plus souvent et le plus profondément examinées et appréciées, qui sont les plus vulgaires, et dont, après tout ce qui en a été dit, il ne reste plus rien à dire.

La définition de la philosophie, la méthode de cette science, cette science elle-même considérée successivement comme *philosophie première*, comme *philosophie civile* ou de l'homme, voilà dans leur ordre général les principales divisions du sujet que j'ai exposé. Je les reprendrai selon cet ordre dans les observations que je vais présenter.

Hobbes a défini la philosophie : la connaissance rationnelle des causes par les effets et des effets par les causes. Ce n'est donc pas à ses yeux une science particulière, telles que sont, par exemple, la géométrie ou la psychologie, ou même d'une manière plus générale les sciences physiques et morales, c'est la science elle-même à quoi qu'elle s'applique, c'est la science universelle, dans toutes ses branches et toute son étendue, c'est la science principe et lien de toutes les autres. Ainsi l'avaient entendue Platon et Aristote, ainsi l'ont également entendue Descartes et Leibnitz, il n'y a donc rien à reprendre dans les paroles de Hobbes, pour l'avoir comprise et expliquée comme ces maîtres de la pensée. Mais tout en paraissant se proposer et embrasser le même objet, il l'a cependant doublement réduit et rétréci. Ainsi, premièrement, il n'a vu dans les choses que des

causes et des effets. Or, d'après cette manière de voir, quoiqu'il n'ait pas précisément méconnu la substance, il l'a cependant peut-être un peu trop effacée. La préoccupation contraire a mené loin Spinoza; celle-ci pourrait avoir aussi ses inconvénients et ses périls. Il ne faut pas plus sacrifier la substance à la cause, qu'il ne faut sacrifier la cause à la substance; il ne faut rien sacrifier, ne rien exclure pour ne rien perdre, mais tout conserver et tout concilier. Il ne faut pas ôter à la cause le point d'appui de la substance, non plus qu'à la substance l'énergie vive de la cause; il faut animer, féconder la substance par la cause, et donner à la cause le soutien de la substance. C'est dire qu'il faut à la fois les maintenir toutes deux dans leur juste union. Hobbes a peut-être trop incliné d'un côté de préférence à l'autre. Il a abondé dans la cause, dont d'ailleurs, comme je l'ai montré plus haut, il a eu le tort d'altérer et de fausser la nature. Mais ce n'est pas là qu'est sa faute la plus considérable et la plus grave; elle est dans la manière dont il a arbitrairement et au grand dommage de la vérité, retranché de l'objet de la philosophie tout ce qui n'est pas corps ou du corps, dont il en a par conséquent retranché Dieu et l'âme; en sorte que si au début il a d'abord paru entrer dans la large voie des grands maîtres, il n'y marche un moment que pour en sortir aussitôt, et se jeter dans la fausse route qu'il a suivie jusqu'au bout. Et, par suite, au lieu de se montrer un sage et grand métaphysicien, il n'est plus qu'un rigoureux mais exclusif logicien.

La méthode, à ses yeux, n'est que le raisonnement ou le calcul. Mais n'est-elle, en effet, rien de

plus? Outre le raisonnement et avant le raisonnement, n'y a-t-il pas l'expérience, et Hobbes l'a-t-il suffisamment reconnue et appréciée[1]? On peut d'abord en douter, quand on le voit, lui le disciple et le collaborateur de Bacon, faire si peu d'état de l'*induction*, tant célébrée par son maître.

Mais on en acquiert ensuite de plus en plus la conviction, quand on trouve chez lui fréquemment des termes tels que ceux-ci :

En parlant des membres de la Société royale de Londres, qu'il appelle les *virtuoses*, il dit : *Conveniant, studia conferant, experimenta faciant, quantum volunt, nisi et principiis nitantur meis, nihil proficient.* Il dit encore quelque part : *Si ex multifaria experimentorum farragine congesta philosophi titulus exsurgeret, nihil obstaret, quominus mulierculæ, olitores, pharmacopœi, et ciniflones chymici, in philosophorum album transferrentur.* Il dit toujours dans le même sens, qu'il y a même pour le physicien des démonstrations *a priori. Aliqua etiam a physico demonstratione* a priori *demonstranda sunt.* (*De Homine*, p. 23); que la vraie physique doit être mathématique, et qu'enfin la science n'est que la connaissance par le raisonnement. C'est donc évidemment le raisonnement qu'il préfère comme méthode; et si, ainsi que je l'ai fait connaître, il est très-nettement sensualiste, c'est quant à la matière, et non quant à la forme de son idée philosophique; sensualiste par le fond, il est rationaliste par la forme. C'est un géomètre en philosophie; heureux si cette

[1] Voir, par exemple, la *Log.*, p. 41 et 42. — *Ibid.* 38.

géométrie reposait chez lui sur des bases plus solides et plus larges.

Je ne reviendrai pas ici sur son nominalisme, que j'ai, je pense, suffisamment caractérisé en l'exposant; c'est d'ailleurs une question qui a été épuisée dans le *Mémoire* sur Abeilard, d'autant mieux que Hobbes lui-même y est jugé, pour sa part, parmi les partisans de la même opinion. Je me contenterai de dire que Hobbes, en ramenant comme il le fait la vérité aux mots et les mots à une convention, rend non-seulement toute science subjective et verbale, mais la rend même arbitraire; il n'y a plus de science que celle qu'il plaît à l'homme de déposer dans des expressions, œuvres elles-mêmes de son libre arbitre. De sorte qu'il a dans son langage la mesure de toutes choses, dans sa volonté à son tour la mesure de son langage, et qu'il est ainsi à lui-même son principe et sa règle de logique et de vérité.

Cette couleur générale de la philosophie de Hobbes se marque sensiblement dans toutes ses théories, mais plus particulièrement encore dans sa *philosophie première*. Là, en effet, par exemple, qu'enseigne-t-il du temps; qu'enseigne-t-il de l'espace? De l'un, qu'il est un *phantasma*, et de l'autre la même chose; ce sont, on le sait, ses termes, les termes mêmes de ses définitions. Or, ainsi définis, que sont le temps et l'espace? des images et comme des impressions qui nous sont restées dans l'esprit, mais qui n'y sont restées que par le moyen qui les y retient, que par les *notes* qui les y fixent, que par les mots qui les expriment; les voilà donc finalement réduits de la réalité de l'objet à la réalité subjective, et dans cette réalité elle-même à l'état de représentations, de

restes de sensations, qui seraient vains sans la parole, que la seule parole fait valoir.

Il y a à cette occasion une remarque à faire sur la manière dont Hobbes explique le temps et l'espace. Il dit : « Supposez que tout soit détruit hors de nous, mais que vous continuïez à penser. Qu'aurez-vous dans l'esprit, en vous rappelant ce que vous aurez vu? l'image de quelque corps ou de quelque succession de phénomènes : or de cette image retranchez tout ce qui n'est pas relatif à la pure existence, ou au pur mouvement, avec, avant et après, et vous avez l'espace, et vous avez le temps. » On n'a ni l'un ni l'autre, on n'a pas en eux-mêmes le temps et l'espace, mais seulement leur image, en admettant toutefois qu'ils se prêtent à être imaginés, et qu'ils soient l'objet d'une perception des sens au lieu d'être celui d'une conception de la raison. Il y a donc là évidemment une méprise de Hobbes; mais cette méprise est naturelle, d'après le point de vue systématique sous lequel il envisage tout. Au fond, pour lui, tout se mesure à la sensation exprimée, tout lui est donné dans cette sensation, l'espace et le temps comme tout le reste. Ils ne sont que ce qu'ils peuvent être au regard de la sensation, et, au regard de la sensation, ils ne sont et ne peuvent être que des *phantasmata*, des images.

Quand on a supposé qu'il n'y a d'être que celui que donne la sensation, il faut bien que tout ce qui est de l'être se plie à cette hypothèse, et que le temps et l'espace, en particulier, deviennent choses senties, phénomènes de la sensation. Il en serait de même de Dieu, s'il se prêtait à cette combinaison ; il serait également un *phantasma*. Mais comme il s'y refuse

invinciblement, il est déclaré inintelligible, inaccessible à la science, et comme tel, retranché de l'objet de la philosophie.

J'ai à peine touché, dans mon exposition, à la *physique* de Hobbes; je n'ai pas dessein, dans la discussion, d'y toucher davantage : ce serait m'aventurer sur un terrain qui ne m'est pas familier. Ce n'est pas là, d'ailleurs, qu'est la force de l'auteur; sa force, son originalité est dans la philosophie proprement dite. Je passe donc outre, et j'arrive à sa double théorie de la connaissance et des affections.

Sa théorie de la connaissance a une grande importance; car, comme il y est affirmé que la connaissance n'est, à l'origine, que la sensation ou la perception sensible, il s'ensuit que, même par le raisonnement, il n'y a de science que des choses sensibles, et qu'alors il faut, ou nier les choses morales, ou les ramener par l'analyse à la nature des choses sensibles. Et ce double parti, Hobbes le prend tour à tour, selon qu'il convient le mieux au développement de son système.

C'est ainsi, comme je l'ai déjà dit, qu'il retranche Dieu de la science; c'est ainsi qu'il y laisse l'âme, mais en la faisant chose corporelle. Du reste, je n'ai pas besoin de montrer ce que cette théorie, considérée soit dans son principe, soit dans ses applications, a d'incomplet et de faux. La simplicité qui en fait le mérite, ne la sauve pas de la fausseté, et elle demeure convaincue de ne rendre qu'un compte imparfait des phénomènes de la connaissance, dont même elle néglige ou altère les plus essentiels et les plus profonds.

Quant à la théorie des affections, elle est peut-être

plus capitale encore, du moins quant aux conséquences qu'elle doit avoir en morale. Je n'insisterai pas sur ce qu'elle présente d'hypothétique et de vague, lorsqu'elle assigne aux affections pour siége et centre le cœur, pour cause immédiate le mouvement qui vient de la tête au cœur, pour cause première et éloignée les corps avec lesquels nous sommes en relation. Ni tous les faits, ni les vrais faits, ne sont reproduits fidèlement dans une telle théorie, on peut le dire, plus mécanique que physiologique, et plus physiologique que psychologique. Mais ce qu'il y a de plus grave à noter, c'est que, comme on l'a remarqué, une telle explication ne suppose et ne peut supposer que des affections physiques, puisqu'elle les attribue toutes à une substance et à une cause purement physiques ; ainsi, à moins de ne voir, par exemple (et c'est, il est vrai, ce que fait Hobbes), dans la pitié, dans la charité, dans l'indignation, dans l'admiration, etc., que des phénomènes organiques, produits en nous par l'impression d'objets qui n'ont rien de moral, il faut bien reconnaître que les plus profondes, les plus nobles et les plus saintes passions de l'âme humaine sont méconnues ou niées dans cette étroite analyse, et que l'homme, sous ce rapport, reste en lui-même un animal, que toute sa raison ne peut élever au-dessus de la plus grossière et de la plus humble sensibilité, car elle-même ne peut dépasser le cercle de la nature, et l'entraîner à sa suite dans les hautes régions du bien, du beau et du divin ; ce qui m'amène à renouveler, sans craindre de me répéter, cette critique fondamentale, à savoir, que le bien et tout ce qui se rattache au bien, le beau, l'honnête, le juste, etc., ne sont, dans la

philosophie de Hobbes, que des objets de sensations et d'affections nées de sensations ; qu'ils n'ont d'existence et de valeur que celles que nous leur prêtons en vertu de cette double modification; qu'ainsi nous en avons en nous, dans nos organes, dans nos nerfs, la règle et la mesure, règle et mesure variables comme l'état de nos nerfs, comme la disposition de nos organes, comme toutes les causes extérieures qui à chaque instant y déterminent quelque mouvement et quelque changement; et voilà le bien et tout ce qui le suit remis au hasard de nos instincts, de nos impressions et de nos goûts; le voilà qui se plie au lieu de s'imposer à notre faculté de vouloir; qui perd, par conséquent, son empire et sa force; vain et faux bien, qui ne peut servir ni à corriger, ni à améliorer, ni à perfectionner notre nature, car il n'en est plus le maître, mais le sujet, le législateur, mais le complaisant.

De plus, cette même théorie, en réduisant la volonté à une affection prédominante, laquelle n'est prédominante que par une suite nécessaire de l'action des objets, et la liberté à l'absence d'obstacle à la volonté, circonstance qui, comme on le voit, ne dépend que de la fatalité, cette théorie porte une visible atteinte à la moralité humaine, et de la sorte, après avoir détruit le principe du devoir, elle en détruit également la faculté et le pouvoir. Certes, il ne saurait y avoir en morale une doctrine à la fois plus fâcheuse et plus fausse.

L'homme n'est pas religieux, selon Hobbes, légitimement et par le développement régulier de sa raison; il ne peut pas l'être par la science, laquelle ne connaît pas de Dieu ; il ne l'est que par inspiration,

tradition, théologie, ce qui, au fond, n'est réellement l'être que par illusion ou déception; car il n'y a de vrai que la science et ce qu'enseigne la science. Aussi, Hobbes traite-t-il la religion plutôt comme un artifice et une combinaison politiques[1], que comme la satisfaction naturelle d'un des plus sincères et des plus profonds besoins de l'âme humaine, que comme un moyen d'éducation appliqué à la préparer dans cette vie à une autre : il en méconnaît ainsi la vérité et l'esprit.

L'homme n'est pas non plus un être vraiment social. D'abord il ne l'est pas primitivement, il est plutôt le contraire. Ensuite, quand il le devient, ce n'est pas par devoir, par amour, par quelque douce et vive sympathie, c'est par calcul, par égoïsme, par cette seule considération que la paix vaut mieux que la guerre pour sa propre conservation : en sorte que la société n'est point pour lui la condition nécessaire et légitime de son perfectionnement général au sein de ses semblables, avec la justice pour règle et l'amour pour attrait; c'est simplement l'absence de la lutte et de la violence, quels que soient d'ailleurs les moyens par lesquels s'établit et se maintient cet état. Ainsi constituée, la société n'est qu'un fait qu'il accepte parce qu'il lui convient, qu'il respecte tant qu'il lui convient, mais qui n'a rien en lui-même d'obligatoire et de saint, et qu'il est libre, quand il en a la force, de modifier et de changer en le fait opposé, sauf ensuite à y revenir, si son intérêt l'y rappelle. A ce compte, évidemment l'homme n'est

[1] Hobbes dit quelque part que la religion n'est pas la philosophie, qu'elle est une loi dans la cité; on n'en dispute pas, on lui obéit.

pas social : il ne l'est ni par entraînement et penchant de nature, ni par loi de raison ; il ne l'est que par le mobile le moins propre à l'union, l'égoïsme matériel; c'est bien comme s'il ne l'était pas.

Ainsi, pour tout résumer, une vérité qui n'est que de mots, un bien qui n'est que des sens, un Dieu qui ne se conçoit pas, une société qui n'en est pas une, voilà quels objets Hobbes propose à l'homme incomplet qu'il imagine. On ne saurait mettre plus de faiblesse en présence de plus de néant.

Et cependant Hobbes s'explique, je n'ose pas dire qu'il se justifie, quoiqu'il y ait peut-être quelques raisons à faire valoir en ce sens. Il s'explique avant tout, ainsi que je l'ai déjà dit, par les circonstances politiques au sein desquelles il vécut, et auxquelles il se trouva mêlé par toutes ses relations et toutes ses affections; il s'explique par un amour peut-être excessif de l'ordre, que toutes ces causes, éclatant en événements désastreux, durent profondément troubler, froisser et irriter en lui. Cet amour entra pour beaucoup dans l'idée première et l'intention de son système philosophique, et le métaphysicien, le publiciste se ressentirent en lui de l'homme de parti et de position. Je citerai, à ce sujet, le témoignage de Clarendon, qui dit : « En revenant d'Espagne, je passai par Paris. Hobbes venait souvent me voir : il faisait imprimer son *Leviathan*. Il m'en parla, en disant qu'il savait bien que je ne l'approuverais pas, m'indiquant quelques-unes de ses idées ; sur quoi je lui demandai pourquoi il publiait une telle doctrine. Après une conversation demi-plaisante, demi-sérieuse, il me répondit : La vérité est que j'ai envie de retourner en Angleterre. » — Je citerai en même

temps et par compensation l'opinion du même écrivain sur notre auteur : « M. Hobbes est un homme de grand talent et de grand esprit, assez lettré, mais surtout penseur. Ayant passé plusieurs années dans les pays étrangers, il en a rapporté une foule d'observations. Aussi versé dans les langues modernes que dans les langues anciennes, il a joui longtemps de la réputation d'un grand philosophe et d'un grand mathématicien, et s'est trouvé lié avec tout ce qu'il y a d'hommes savants et distingués. C'est, de plus, un de mes amis les plus anciens, et un homme pour lequel j'ai toujours eu la plus grande estime, parce que, indépendamment de sa science, il a toujours été remarqué comme un homme plein de moralité et d'honneur. »

Hobbes s'explique encore par la nature et la trempe de son intelligence. Esprit d'une rare force et d'une singulière conséquence, vigoureux, rigoureux plus que sage et ami du vrai, imperturbable dans ses raisons, et ne s'inquiétant, pour les déduire, ni de l'expérience ni de l'histoire; esprit qui produisit tard et à un âge où l'on ne change plus guère de principes et de doctrines; à cet âge aussi, où ce fonds primitif de pensées et de sentiments dans lequel puisent, quoique diversement, le philosophe comme le poëte, commence à se tarir et à ne plus fournir que d'incomplètes et rares inspirations, tel fut Hobbes en lui-même; tel du moins il paraît, quand on voit combien le cœur, cette raison native de l'âme, fut chez lui de peu de chose dans les idées qu'il se forma, et combien, par opposition, l'analyse, cette autre raison, fruit de l'art et de la logique, excellente aussi, mais à la condition de s'accorder avec la pre-

mière, vaine et trompeuse quand elle s'en écarte, porta dans ces mêmes idées, avec une remarquable originalité, nombre de vues fausses et paradoxales ; génie, à tout prendre, imparfait, quelle que soit d'ailleurs sa distinction par certaines éminentes qualités, et qui eut le malheur de tomber et de persévérer dans une des plus tristes illusions auxquelles puisse conduire l'esprit de parti et de système, à savoir, que le droit n'est que la force ; la justice, que l'intérêt; l'âme, une chose qui n'est pas; Dieu, une chose qui ne se comprend pas; la vérité elle-même, un mot; en tout, rien de réellement bon, de sacré et de vrai. Triste illusion, je le répète, et pour laquelle il ne fallut rien moins que la singulière rencontre d'un raisonneur tel que celui-là, avec les circonstances telles que celles dans lesquelles il philosopha.

Enfin, sous un autre point de vue, Hobbes s'explique encore en son temps, par le mouvement général de l'esprit spéculatif, auquel il participa comme Bacon, comme Descartes, comme tous les grands et libres penseurs qui vinrent à la même époque. Ce mouvement était une réaction triomphante et hardie contre la philosophie scolastique. Or, la philosophie scolastique, comme toute philosophie, avait sa méthode et ses solutions : sa méthode, qui était le raisonnement syllogistique; ses solutions, qui étaient, en général, le spiritualisme. En cette situation, les réformateurs attaquèrent plus particulièrement, les uns, la méthode, les autres, les solutions. Descartes fut l'adversaire de l'une et non des autres. Hobbes, au contraire, le fut de celles-ci plus que de celle-là; il ne rejeta pas le syllogisme, et se contenta de l'attirer et de l'approprier à son système.

Mais il ne tint pas compte du spiritualisme. Ce fut là son opposition ; elle fut moins sage, moins discrète, moins sûre que celle de Descartes, mais elle partit du même principe. Une même pensée anima ces deux grandes intelligences, quoique en des sens bien différents, et Hobbes ne fut, dans sa voie, comme Descartes dans la sienne, qu'un des représentants de cette révolution et de cette liberté philosophiques qui, avant d'être fécondes, commencèrent par être destructives, et par porter coup, par quelque côté, aux doctrines scolastiques. Seulement Hobbes eut la main moins heureuse que Descartes, et n'éleva sur des ruines qu'un édifice ruineux. Aussi, en finissant, et pour être juste à son égard, il faudrait peut-être à la fois le juger avec la faveur et la bienveillance de Gassendi, disant de lui dans une lettre : « Je ne sache aucun de ceux qui se mêlent de philosopher librement, qui soit plus dépouillé que lui de tous préjugés, ni qui ait considéré tout ce qu'il a écrit avec une plus profonde recherche et avec une plus judicieuse méditation. » Il faudrait le juger avec cette faveur bienveillante, et en même temps avec la sévérité impartiale et élevée de Leibnitz, s'exprimant ainsi sur son compte : *Quod si in vivis adhuc esset* Hobbesius, *nollem ipsi tribuere sententias, quæ ipsi possent detrimento esse ; verum tamen ab illis liberare virum plane difficile est : fortasse mutavit mentem annis insequentibus, ad magnam enim vivendo ætatem ascendit ; ita ut speraverim errores auctori suo fatales non fuisse. Quum vero facile alios exitio dare possent, juvat monito quodam succurrere eis, qui ad legendum se accingunt auctorem, alias bene meritum, multiplicique ratione proficuum.* » (T. I, p. 428.) Dans la

combinaison de ces deux jugements se trouve ce me semble, la vérité, l'un regardant plutôt en Hobbes l'esprit logique et la méthode; l'autre, les doctrines et le système. Excellent penseur, faux docteur; tel est, en effet, Hobbes tout entier.

CHAPITRE II.

GASSENDI.

Rien n'est certainement plus connu dans l'histoire de la philosophie moderne, que l'école de la sensation au XVIIIe siècle, et, pour ne parler que des deux chefs qui la représentent à cette époque, de Locke et de Condillac, il n'y a pas d'auteurs dont les doctrines plus populaires en leur temps, et on peut ajouter dans le nôtre, aient été plus exposées, plus commentées, plus discutées. Il n'en est pas tout à fait de même de cette école au XVIIe siècle, et Hobbes et Gassendi, qui en sont alors les organes, ne sont ni l'un ni l'autre aussi familiers aux esprits. Car si le premier a grande célébrité, c'est comme moraliste et publiciste, beaucoup plus que comme métaphysicien, et quant au second on ne le recherche guère dans les six volumes in-folio, de sept à huit cents pages chacun, écrits d'ailleurs en une langue qui n'est plus celle dans laquelle on a coutume de lire les écrivains de la même date. C'est par cette raison que dans le chapitre précédent j'ai considéré Hobbes surtout *comme métaphysicien*, et que maintenant je

vais tenter un travail analogue sur Gassendi; avec cette différence toutefois, que, comme Gassendi a été en général moins étudié, j'en traiterai avec plus de développement, afin de mieux mettre en lumière sa philosophie moins connue [1].

La marche que je suivrai sera fort simple. Je commencerai par considérer cette philosophie en elle-même; je l'exposerai et l'apprécierai, après quoi je l'envisagerai dans son rapport avec son auteur ou, pour mieux dire, avec les circonstances qui, dans la vie de son auteur, peuvent servir à la mieux faire comprendre. Je débuterai ainsi par l'analyse et la critique, et je finirai par la biographie. Ce n'est pas la marche ordinairement suivie; mais je ne crois pas qu'il y ait inconvénient à cette infraction à l'usage. Le lecteur du reste en jugera.

C'est une règle excellente dans l'histoire de la philosophie, que de se conformer, en rendant compte des idées d'un auteur, à l'ordre même selon lequel il les a présentées. Autant que je le pourrai, je m'y conformerai en traitant de Gassendi.

C'est pourquoi comme son début a été la polémique, et que la première forme sous laquelle s'est produite sa pensée, a été celle de la critique et de l'histoire, ce sera dans quelques écrits qui portent ce caractère, que j'essayerai d'abord de le faire connaître.

Bernier son disciple, son abréviateur et son traducteur à la fois (car dans le résumé qu'il nous a laissé du système de son maître, ce qu'il en conserve en général il le traduit); Bernier dit, en parlant de

[1] Stewart signale sans la combler cette lacune dans l'Histoire de la philosophie au XVIIe siècle.

ses études : « Il donna ensuite trois ans à la théologie (c'était après son cours de philosophie, à l'âge de dix-sept ans), et le professeur qui enseignoit la philosophie dans le collége d'Aix étant venu à mourir, il fut choisi pour lui succéder; il acheva son cours et continua six autres années d'enseigner la philosophie vulgaire, de laquelle il se dégoûta tellement, à cause de la chicane et des questions inutiles qui s'y sont introduites, que la dernière année il fit soutenir des thèses *pour* et *contre*, et commença de faire imprimer ces savantes dissertations *adversus Aristoteleos* qui firent alors tant de bruit, et jeta dès lors le plan du système de philosophie qu'il nous a laissé. » Ce fut donc dans les *exercitationes* qu'il donna le premier signe public de son esprit philosophique; or, il y a grand intérêt à le suivre dans ce combat, qu'il engage dès les premiers pas de son entrée dans la carrière, plus encore contre les aristotéliciens que contre Aristote lui-même; ce qui n'en était pas moins hardi, si l'on regarde, non pas sans doute la valeur scientifique, mais la puissance réelle et la jalouse autorité des adversaires qu'il attaquait. Le prudent Gassendi s'en aperçut promptement, de sorte que, après la publication des deux premiers livres sur sept qu'il s'était proposé de composer, il s'arrêta et ne termina pas même sa dernière dissertation ; il en explique lui-même les raisons dans les termes que voici : « Si quæras, benevole lector, « cur hæc *exercitatio* ad umbilicum perducta non « fuerit; curve libri quinque cæteri, quorum præ- « fatio spem facit, non sequuntur, scito commone- « factum ab amicis auctorem, stomachari non parum « peripateticos propter prioris libri editionem,....

« hunc secundum librum ulterius persequi et absol-
« vere noluisse. » (A la fin des *Exerc.*, t. III, p. 210.)

Or, ce qu'il y a à remarquer dans cet essai de Gassendi, c'est bien moins certainement la critique elle-même, aujourd'hui et au point où en sont les études historiques, incomplète et insuffisante, que l'intention, la pensée et, si l'on veut même, la passion qui l'anime et le dirige; ce sont bien moins les arguments, dont plusieurs seraient en défaut, que le dessein général qui les suscite et qu'ils révèlent.

Ainsi il importe assez peu de savoir par quels moyens l'adversaire du péripatétisme attaque l'authenticité, et, avec l'authenticité, la doctrine même des ouvrages attribués à Aristote, particulièrement de l'*Organum*. On a d'ailleurs eu à ce sujet, réponse et pleine satisfaction dans des mémoires remarquables, provoqués par l'initiative qu'a prise, quant à ces questions, en les mettant au concours, une des sections de l'*Académie des sciences morales et politiques*. Mais il n'en est pas de même du but, qu'au fond Gassendi se propose et poursuit dans sa lutte contre Aristote et surtout contre l'école; dans ce but est le double indice de l'esprit général de la philosophie moderne, dont Gassendi est pénétré comme tous ses grands contemporains, et de la modification particulière qu'il revêt dans ce philosophe.

Étudiées sous ce point de vue, les *Exercitationes* nous font d'abord reconnaître dans celui qui en fut l'auteur, le digne émule, ou, pour mieux dire, car ici il y a entre eux communauté de sentiments, le digne compagnon de Descartes, dans la large voie de liberté où ils entrèrent tous deux à peu près en même temps, le premier peut-être même quelque

peu avant le second. En effet les *Exercitationes* (imprimées en 1624), précédèrent de quelques années le *Discours sur la méthode* (1637), et on y trouve des passages, tels que celui-ci, par exemple, qui certes ne seraient pas déplacés dans la profession de foi cartésienne[1]. « Quum adolescens imbuerer pe-« ripatetica philosophia, probe memini illam mihi « undequaque non arrisisse, qui me enim ad phi-« losophiam applicandum decreveram, quod alta « mente reposuissem, ex studio usque humaniore, « illud Ciceronis elogium : *nunquam satis laudari « digne poterit philosophia; cui qui pareat, omne « tempus ætatis sine molestia possit degere :* videbar « satis agnoscere non esse id exspectandum ex tra-« dita illa in scholis philosophia. Ubi mei factus sum « juris, cœpique rem totam scrutari profunda inda-« gine, visus sum brevi deprehendere quam vana « esset, ac inutilis consequendæ felicitati. Hærebat « tamen lethalis arundo præjudicii generalis, quo « videbar omnes ordines probare aristoteleos; verum « mihi animos adjecit, timoremque omnem depulit « et *Vivis* et mei *Charronii* lectio....» (T. III, p. 99.) Passages que confirmeraient au besoin des phrases telles que celle-ci, tirée de son *Syntagma* (t. I, p. 30) : « Sic me habeo ut auctoritati rationem semper ante-« ponam.... » et plus loin : « Nemini philosophandi « libertas adempta est, quum veritas quasi in scopum « omnibus proposita sit. » Je rappellerai aussi sa lettre au sujet de Hobbes, dans laquelle il dit que ce qu'il estime, surtout en lui, est, avec la grande force de raisonnement dont il est doué, cette liberté de pensée qui le distingue entre tous.

[1] Voir un autre passage, t. III, p. 161.

C'est dans cette disposition d'intelligence, qu'il reproche aux péripatéticiens, ou plutôt aux scolastiques, d'avoir méconnu la philosophie, d'abord dans son caractère, puisqu'au lieu d'une science ils en ont fait un art sophistique; ensuite dans sa fin, qui devrait être la vérité et le bonheur, et qui pour eux n'est que la dispute; puis dans son objet, dont ils retranchent sans raison les meilleures parties, comme la physique et les mathématiques, et auquel ils mêlent, mal à propos, des questions théologiques; dans son instrument, qu'ils ont beaucoup trop compliqué, et enfin dans son langage, qu'ils ont rendu barbare et antiscientifique; il leur reproche d'avoir porté atteinte à l'esprit philosophique comme à la philosophie elle-même, en bannissant de l'enseignement les auteurs les plus graves, pour s'en tenir à Aristote; en s'opposant à toute libre recherche, « quasi philosophus non debeat per se incedere; » ajoutant : « Sicque procidere spem optimorum inventorum, « dum aliis plus fidunt ac tribuunt, sibi vero minus « quam par sit. » (*Ibidem.*) Il attaque ensuite spécialement la *Dialectique péripatéticienne*, dont il fait une critique détaillée, mais passionnée, et, par passion, si téméraire, que dans un autre de ses ouvrages, dans sa *Logique*, il tombe en contradiction avec lui-même sur le point capital de la discussion. En effet, dans les *Exercitationes* il essaye de prouver : 1° que le syllogisme est inutile à la science, parce que savoir c'est connaître les causes, et que l'on ne connaît pas les causes par le syllogisme; 2° que le syllogisme, ne donnant dans la conclusion que ce qui est déjà dans la majeure, au lieu d'être une véritable démonstration, n'est en réalité qu'une répétition.

Or, dans sa *Logique* il est amené, malgré son admiration pour Bacon et l'*induction* dont il lui fait honneur, à dire : « Quum syllogismus sit reipsa robur « nervusque omnis ratiocinii, et ne inductio qui- « dem quidquam probet, nisi quia virtute est syl- « logismus (ob subintellectam nimirum generalem « propositionem, qua enuncientur omnia, quæ « enumerari possunt singularia, ea esse, quæ sunt « enumerata, nullumve assignari posse quod non « sit ejuscemodi).... » (*Log.*, p. 90); ce qui veut dire que l'induction, qui au sens de Bacon et aussi de Gassendi est une méthode scientifique, parce qu'elle atteint les causes, et donne de véritables démonstrations, n'est au fond que syllogisme, lequel vient d'être accusé d'être vain sous ce double rapport. La contradiction est évidente ; Gassendi l'eût évitée s'il eût été aussi juste et aussi clairvoyant dans le premier que dans le second de ces traités.

Du doute sur la *dialectique*, instrument de la science, au doute sur la science qui en doit être le produit, la pente est irrésistible; Gassendi s'y laisse entraîner, et, dans la sixième *Exercitatio* du deuxième livre, il soutient cette thèse : « Quod nulla sit scientia et « maxime aristotelea. » Il n'y a pas de science, ou s'il y en a une ce n'est que selon les apparences et non selon le fond des choses. (T. III, p. 207.) Car s'il est vrai que toute science soit des sens ou vienne des sens, « Sensuum esse, vel manare a sensibus » (*ibid.*, p. 191) nous ne pouvons rien savoir avec certitude, rien, *per causas intimas et necessarias*, rien, *ex sua natura et secundum se*; nous ne pouvons affirmer que ce qui nous *paraît* et nullement ce qui *est*, et la conclusion à tirer, et que tire Gassendi, c'est

que : « Sciri non posse cujusmodi res aliqua sit « secundum se, sed duntaxat cujusmodi his aut illis « appareat. » (*Ibid.*) Aussi voyez les prétendues sciences (t. III, p. 207); aucune n'est, selon lui, satisfaisante; la physique est incapable d'aller au fond des choses; la métaphysique n'est que conjectures, *leves conjecturæ*, si on en excepte les doctrines qu'elle emprunte à la foi; rien de plus variable que la morale, de plus changeant que la jurisprudence. Et quant à la science des saints mystères, elle est plus foi que science, *non tam scientia quam fides et per ipsam non tam scire quam credere dicimur*, et à ce titre elle n'est pas ici en cause, parce que la source en est en Dieu, et qu'elle nous vient par la révélation; *nullam scientiam hujusmodi profitemur hic impugnari.*

Telle est l'espèce de scepticisme auquel incline Gassendi[1]; le double principe en est d'une part l'indépendance, et non-seulement l'indépendance, mais l'opposition déclarée qu'il professe à l'égard de la philosophie scolastique; de l'autre, le sensualisme encore enveloppé, mais déjà indiqué dans ce premier essai.

Si vous y joignez un trait caractéristique de sa manière de penser, qui, au reste, paraît en lui aussi sincère qu'invariable, je veux dire son orthodoxie avouée et rappelée hautement dans chacune de ses œuvres, et qui, dans celle même que nous examinons, s'exprime en ce langage : « Seu dogmatice « quid defendo, seu sceptico more quid experior, et

[1] C'est le même esprit qui se montre dans certains passages des *Objections à Descartes*. Voir en particulier t. II, p. 201 de l'édition de Descartes, par M. Garnier.

« seu profero quidpiam verum, seu quidpiam dico « probabile (nam falsum quidem ex animo absit un- « quam ut tuear), committo semper meque et mea « omnia judicio unius sanctæ, catholicæ, apostolicæ, « romanæque Ecclesiæ, cujus alumnus et pro cujus « fide, sum paratus fundere vitam cum sanguine. » (Préface des *Exercitat.*[1]); si, dis-je, vous y joignez ce trait caractéristique, vous aurez dès à présent une idée juste, quoique encore peu expliquée, de l'esprit de sa philosophie, mélange en effet de liberté, de doute, de sensualisme, et enfin de catholicisme, qu'accommode et tempère un grand fonds de sagesse, de connaissances et d'érudition.

C'est dans ce sens que Gassendi a combattu la scolastique; c'est dans le même sens qu'il va aussi combattre le mysticisme; une nuance toutefois s'y marquera, qui lui est également propre, c'est une sorte d'inoffensive ironie et d'humeur doucement comique, dont il n'est pas impossible que le génie de Molière, qui, comme on sait, reçut de Gassendi des leçons familières, ait ressenti quelque influence. Voici à quelle occasion il se trouva engagé dans cette nouvelle dispute. Mersenne venait de publier (1623) ses *Quæstiones celeberrimæ in Genesim;* il y avait vivement attaqué la doctrine de Fludd; Fludd y répondit par deux espèces de pamphlets très-âcres dans la forme et très-mystiques dans le fond. Mersenne ne voulut pas se défendre lui-même, mais il pria Gassendi de se charger de ce soin; c'était au moment où celui-ci faisait un voyage en Hollande (1628), dans la compagnie et sous la conduite de son ami Lhuillier;

[1] Voir aussi sa lettre à Galilée.

malgré l'embarras et le trouble qu'une pareille commission entraînait après elle, il l'accepta cependant. Il trouva le temps en route de composer son *Examen Fluddanæ philosophiæ*, qui parut en 1631. Mon but ne peut pas être ici de m'engager dans ces débats et d'y intervenir avec Gassendi, pour juger entre les deux adversaires [1] lequel a tort ou raison, et si la science quelque peu diffuse, le bon sens quelque peu théologique, et le langage parfois assez vif du sage et bon Mersenne ne doivent pas prévaloir sur les conceptions bizarres, quelques vues profondes, peut-être, mais confuses et enveloppées, et la parole énigmatique, quand elle n'est pas violente, de cette espèce de Rose-Croix; je veux seulement faire connaître l'esprit que Gassendi a porté dans cette critique. Il fallait pénétrer au sein de ce système, moitié physique, moitié théosophique; en éclaircir les obscurités, y démêler, sous les formes à dessein mystérieuses, les questions qu'il agite, et quelles questions! celle du Dieu caché ou du principe des choses avant la création, celle du Dieu se manifestant, ou du principe des choses pendant la création, celle de la division des êtres ou du même principe après la création; il fallait en saisir les solutions éparses sans ordre et sans lumières, les ramener à un sens régulier et précis; il fallait transformer ce chaos de pensées en un monde intelligible. Gassendi s'y appliqua et y parvint, non sans peine ni sans dégoût; il s'en exprime du moins ainsi dans une lettre à Mersenne : « Ænigmata perpetua sunt, « dit-il, quibus te alloquitur, et præhabenda clavis « est qua latentem ejus sententiam aperire liceat. »

[1] Voir Bhule, t. III, p. 158.

— Ajoutant : « Sic enim demum ipsius mentem ve-
« nari perfacile erit, facta præsertim methodo, qua,
« quæ ille tam sparsim ac veluti tumultuarie scripsit,
« in unum quoddam quasi corpus et consonantiam
« redigatur. Ac fateor quidem me nullam fuisse in
« hoc studii genere operam collocaturum, nisi satisfa-
« ciendi tibi incubuisset necessitas. Cæterum, quum
« Fluddanæ philosophiæ principia mere alchymi-
« stica sint, tu mihi facile ignosces, si balbutiendo
« his de rebus sermonem instituam. Neque enim ar-
« tis peritus, seu, ut loquuntur, *doctrinæ filius*, sum
« aut haberi volo. » (Préf., t. III, p. 215.)

Et à ce propos, voici comment, d'après Fludd lui-même, il représente le fils de la doctrine, le frère Rose-Croix (*ibid.*, p. 261); après avoir expliqué de quoi et comment il se forme, comment il possède l'or potable et la pierre philosophale, il le montre dans toute la splendeur et tout l'éclat de sa nature : il est de bien peu au-dessous de l'ange; il est l'agilité, la subtilité, l'impassibilité même; il est tout lumière, et, pour lui, il n'y a de ténèbres ni dans le temps ni dans l'espace, ni sur la nature et ses causes profondes, ni sur l'homme et ses secrètes pensées; il peut se rendre présent partout où il lui plaît et quand il lui plaît; il a dépouillé la condition mortelle, et s'il reste encore parmi les hommes, c'est seulement pour être leur bienfaiteur et leur providence. Sa demeure, son *castellum*, son *palatium*, est l'*esprit éthéré* ou la *pierre*, ou encore le « *mons* « *rationabilis*, domus sapientiæ, ob inclusam lucem, « quæ sapientia est; domus Dei, quia ipsa lux Deus; « domus panis, quia non alio cibo, aut potu fratres « indigent, etc.... »

Gassendi, en terminant le portrait, dit à Mersenne : « Huc usque descripsi ex Fluddi sententia « fratrem Cruci-Rosæum; tu an risum tenueris, an « patientiam nescio. » (*Ibid.*, p. 262.)

Après une exposition qui serait une excellente introduction à l'étude du mysticisme, Gassendi, qui a consacré à cet objet la première partie de son *Examen*, s'occupe ensuite dans les deux suivants de la défense de son ami contre les attaques du *Certamen sophiæ cum moria*, et du *Summum bonum* (ce sont les titres des deux espèces de *factums* de Fludd contre Mersenne), et là, en même temps qu'il déploie tour à tour contre l'adversaire qu'il combat, ces qualités sérieuses de l'esprit, la netteté, la souplesse et la rigueur du raisonnement, et celles-ci, qui le sont moins, mais qui ont aussi leur mérite, une sorte d'enjouement et d'ironie socratique, de fine moquerie et de bon sens délié toujours au service de la logique, que plus tard il développera d'une manière plus remarquable encore dans sa dispute avec Descartes, il montre une impartialité dans laquelle, sans doute, il entre bien un peu de scepticisme, mais dans laquelle il y a aussi une bonne part d'équité. Ainsi, sa maxime c'est que : « Exuere amici perso- « nam debet, qui judicis induit. » Et il écrit à Mersenne : « Quanquam enim longe absim ut illum « tuum antagonistam ex æquo tecum faciam, nihilo- « minus negari non potest, quin ille revera multi- « scitius sit, quin omnibus viris litteratis hoc sæculo « innotuerit. » — Il fait aussi la leçon à son ami : « Negare non licet, mi Mersenne, quin ita scribendi « ansam aliquam feceris. Revera enim dici potes, « paulo acrius illum tetigisse. » Il lui insinue que

son zèle l'a emporté trop loin; que c'est un peu dur pour un homme qui vit dans un monde chrétien, d'être appelé *caco-magus, hæretico-magus, horrendæ et fetidæ magiæ doctor et propagator*. Cependant, à tout prendre, Fludd a passé la mesure, et si pacifique qu'il se dise, il est difficile de croire que tant d'aigreur s'allie avec un grand fonds de douceur : « Ita non capio, ut columba possit esse tantæ bilis « capax. »

Quant à son scepticisme, dont je viens de dire un mot, on en trouve l'aveu dans les lignes suivantes, toujours adressées à Mersenne : « Non ignoras tenue, « scepticumque meum ingenium vix posse quidpiam « exerere, quod tibi probe satisfaciat... » et plus loin : « Tu me fere pyrrhonium esse prohibes, sicque sem- « per urgere soles, quasi aliquid habeam, quod dog- « matice proferam. » (T. III, p. 214.) — Puisqu'il s'en présente ici l'occasion, qu'on me permette de tirer d'un autre écrit de Gassendi, de la *Lettre sur les parhélies* (t. III, p. 653), quelques paroles dans le même sens : « Sufficit mihi conjecturam sequi, « quæ vel umbram quamdam levem probabilitatis « habeat; de re, seu veritate ipsa Deus maximus vi- « derit. »

En tout Gassendi est dans son *Examen* ce qu'il est dans ses *Exercitationes;* et son scepticisme sensualiste, ou tournant au sensualisme, se remarque dans ses escarmouches contre le mysticisme de Fludd, comme dans sa guerre plus grave faite au peripatétisme scolastique; il se marquerait également, si on voulait l'y suivre, dans sa *lettre* à lord Herbert, au sujet du *livre de la vérité*, dont il entreprend la critique sur les instances de l'auteur; ainsi (t. III,

p. 413) il dit : « Caligo semper, rudisque perinde re-
« maneo quoties naturam, veritatemve rei minimæ
« investigare tento. Hinc parum semper absum ab iis
« quos ut scepticos, sic insanos dicis; quando licet
« academicorum more non dicam veritatem esse in-
« comprehensibilem; dicere tamen posse videor illam
« hactenus esse incomprehensam. » Et il insiste pour montrer que cette disposition d'esprit n'a rien en elle-même de fâcheux; qu'importe, en effet, le fond des choses? qu'importe l'être en soi? l'essentiel est ce qu'on sent de Dieu, de l'âme, du monde, de l'univers, en un mot; ce n'est pas ce qu'ils sont en eux-mêmes, c'est ce qu'ils nous semblent, qui nous intéresse; nous ne devons pas tenir à la science, qu'il nous suffise de l'opinion : Dieu, d'ailleurs, en attribuant à la révélation et à la foi les vérités intimes et éternelles, n'a-t-il pas voulu par là même les retirer à la philosophie?

Les mêmes sentiments sont au fond de *sa Vie d'Épicure* et de son *Syntagma philosophiæ Epicuri;* on peut même dire qu'ils sont le motif qui, dans le principe, ont déterminé l'espèce d'étude de choix et de curieuses recherches, dont ce philosophe est devenu pour lui l'objet tout particulier. C'est en effet, sans doute, par goût pour le sensualisme, qu'il s'est attaché avec tant de soin à la justification et à l'interprétation de celui des anciens qui représente le mieux dans l'histoire de la philosophie toutes les parties de ce système, et que, sans le déclarer précisément, il a cependant, en le relevant, essayé de l'opposer à l'autorité d'Aristote. Qu'il l'ait ou non atteint, ce but a vraisemblablement été le sien. Mais comme, en général, il a beaucoup plutôt restauré, restitué,

exposé et expliqué que discuté Épicure; comme tout le *Syntagma Epicuri* est en quelque sorte écrit au nom de ce philosophe, témoin ces mots qu'on lit au début : « Cedo ecce Epicuro, ut loquatur, locum » (p. 3, t. III); comme Gassendi n'y intervient à titre de critique que pour renvoyer à son propre système, quand il y a lieu à réfutation, ainsi par exemple lorsqu'il dit : « Error hic totus (il s'agit de « la cause du monde) quum aliis locis repressus ha- « betur, tum speciatim quum disseretur de auctore « mundi in sectione prima physices » (liv. IV, p. 28); et à chaque instant cette formule, en ces termes ou en termes analogues, revient et se reproduit; on comprend que sa pensée, dans un ouvrage de cette nature, se laisse entrevoir et deviner plutôt que nettement apercevoir. Et pour la saisir directement, il est nécessaire de passer du *Syntagma* d'Épicure à son propre *Syntagma;* alors on est édifié, et on reconnaît dans tout son jour ce qu'on a d'abord simplement soupçonné et pressenti. Du reste, ce qui se trouve ici très-hautement avoué, c'est, comme en toute occasion, sa profession de foi catholique qu'il oppose d'avance à toute proposition contraire de la doctrine d'Épicure[1].

Mais celui de ses écrits polémiques dans lequel éclate le plus son penchant au sensualisme, est, sans contredit, la *Disquisitio metaphysica,* dont les *Méditations* sont le sujet[2]. Là, en effet, Gassendi, qui

[1] « In religione majores, hoc est Ecclesiam c. a. et rom. sequor, cujus « hactenus decreta defendi, ac porro defendam; nec ab illa ullius un- « quam me docti aut indocti separabit oratio. » (*De Vita et moribus Epic.*, p. 169.)

[2] La forme de l'écrit est celle des *Dubitationes,* auxquelles sont jointes les *Responsiones* de Descartes, suivies elles-mêmes d'*Instantiæ* qui restèrent sans réponse, moitié dépit moitié dédain de la part de Descartes.

prétend attaquer non le fond, mais la forme des démonstrations de Descartes, vise cependant à chaque pas au fond, et, surtout ce qu'il y poursuit, c'est ce qui est contraire au sensualisme. Ainsi, d'abord ce dessein se remarque dans certaines appellations dont il n'use pas sans raison, et sur le sens desquelles Descartes ne se méprend pas : « Dites-moi, je vous prie, ô âme, s'écrie Gassendi, ou qui que vous soyez » (*cinquièmes objections*, t. II, p. 180); à quoi Descartes répond : « Dites-moi donc, je vous prie, ô chair, ou qui que vous soyez, et quel que soit le nom dont vous voulez qu'on vous appelle... » (*Réponses aux cinquièmes objections*, t. II, p. 290) et, en finissant la discussion (p. 328) : « Jusqu'ici, l'esprit a discouru avec la chair, dit Descartes, et comme il étoit raisonnable en beaucoup de choses, il n'a pas suivi ses sentiments; mais maintenant je lève le masque, et je reconnois que véritablement je parle à M. Gassendi, personnage aussi recommandable pour l'intégrité de ses mœurs et la candeur de son esprit, que pour la profondeur et la subtilité de sa doctrine, et de qui l'amitié me sera toujours chère. » — Mais des mots, passons aux choses : Gassendi commence par un doute, il faudrait peut-être dire par une affirmation qui a la forme d'un doute, dans laquelle, comme en plus d'un point, il a devancé Locke; il ne serait pas impossible que Dieu eût donné la pensée à la matière, a dit Locke, sans toutefois attacher une grande importance à cette opinion, sans surtout essayer de la développer et de la démontrer. Gassendi s'est exprimé ainsi : « Vous remarquez que vous pensez. Certainement, cela ne se peut nier; mais il vous reste toujours à prouver que la

faculté de penser est tellement au-dessus de la nature corporelle, que ni ces esprits qu'on nomme animaux, ni aucun autre corps, pour délié, subtil, pur et agile qu'il puisse être, ne sauroit être si bien préparé à recevoir de telles dispositions, que de pouvoir être rendu capable de la pensée[1]. » (*Ibid.*, p. 183.)

Ici il va aussi loin que Locke, il insiste même un peu plus sur leur commune hypothèse. Mais il ne s'arrête pas là; il soutient que dans le sens où Descartes l'a entendu, non-seulement il n'a pas, mais même ne peut avoir la connaissance de lui-même : « que direz-vous si je montre ici que n'étant pas possible que vous ayez, ni même que vous puissiez avoir l'idée de vous-même, il n'y a rien que vous ne connoissiez plus facilement et plus évidemment que vous ou votre esprit. Et certes considérant pourquoi et comment il se peut faire que l'œil ne se voie pas lui-même, ni que l'entendement ne se conçoive; il m'est venu en la pensée que rien n'agit sur soi-même. . . . . .
..... Or, étant d'ailleurs nécessaire pour avoir la connoissance d'une chose, que cette chose agisse sur la faculté, c'est-à-dire qu'elle envoie en elle son espèce, ou bien qu'elle l'informe et la remplisse de son image; c'est une chose évidente que la faculté même n'étant pas hors de soi, ne peut pas envoyer ou transmettre en soi son espèce, ni par conséquent former la notion de soi-même.» (*Ibid.*, p. 218.) On ne peut certes être plus net, et mieux opposer de front au fait capital du spiritualisme qui est la connaissance

[1] Voltaire, Siècle de Louis XIV, art. de Gassendi, a fait ce rapprochement.

du moi, l'objection que le sensualisme tire de cette explication bien ancienne, puisqu'elle remonte à Démocrite, des espèces ou des images émises; et, pour le dire en passant, l'ancienneté est loin d'avoir ici caractère et force d'autorité et cette explication venue de tradition, en elle-même peu sérieuse, ne prête pas grande solidité à l'objection dont elle est la base. Mais Gassendi poursuit encore, et, non content d'avoir avancé que nous n'avons pas l'idée du moi, il pense que si nous en avions l'idée, ce ne pourrait être qu'une idée sensible ou une image, parce qu'il n'y a pas d'*intellection* qui ne soit *imagination* : « car toute notre connoissance semble venir originairement des sens, et encore que vous ne soyez pas d'accord en ce point avec le commun des philosophes, qui disent que tout ce qui est dans l'entendement doit premièrement avoir été dans le sens, cela toutefois n'en est pas moins véritable, et ce d'autant plus qu'il n'y a rien dans l'entendement qui ne se soit premièrement offert à lui. . . . . Quoique néanmoins cela s'achève peu après, et se perfectionne par le moyen de la composition, division, augmentation, diminution et par plusieurs autres semblables manières qu'il n'est pas besoin de rapporter en ce lieu. » (*Ibid.*, p. 189.) Et en conséquence nous concevrions l'âme « comme une substance pure, claire, subtile, qui, comme un vent agréable, se répandant par tout le corps, ou du moins par le cerveau, ou quelqu'une de ses parties, fait en cet endroit-là toutes les fonctions que vous croyez exercer. » (P. 187.) De plus, comme il est constant que nous avons l'idée de corps, et que cette idée, selon Gassendi, pour repré-

senter son objet, doit être étendue comme son objet, autrement comment pourra-t-elle le représenter? « Car si elle est sans figure, comment fera-t-elle sentir une chose figurée? Si elle n'a point de situation, comment fera-t-elle concevoir une chose qui a des parties les unes hautes, les autres basses, les unes à droite, les autres à gauche, les unes devant, les autres derrière, les unes courbes, les autres droites? Si, dis-je, il en est ainsi, il faut nécessairement tirer cette conséquence, que l'idée du corps n'est pas tout à fait sans extension; mais si elle en a, et que vous n'en ayez point, comment la pourrez-vous recevoir? Comment la pourrez-vous ajuster et appliquer? » (*Ibid.*, p. 273.) La conclusion de ce raisonnement est, on le voit, évidente; c'est que l'esprit doit être étendu. La même conclusion est la suite d'un autre raisonnement de Gassendi : il s'agit de l'union de l'âme et du corps : « Toute union ne doit-elle pas se faire par le contact très-étroit et très-intime des deux choses unies? Mais comment un contact se peut-il faire sans corps?. . . . . Sur quoi, je vous prie de me dire, puisque vous avancez vous-même que vous êtes sujet au sentiment de la douleur, comment vous pensez, étant de la nature et de la condition que vous êtes, c'est-à-dire incorporel et non étendu, être capable de ce sentiment. Car l'impression ou le sentiment de la douleur ne vient, si je l'ai bien compris, que d'une certaine distraction ou séparation des parties, laquelle arrive lorsque quelque chose se glisse et se fourre de telle sorte entre les parties, qu'elle en rompt la continuité qui y étoit auparavant. Et de vrai, l'état de la douleur est un certain état contre nature,

mais comment est-ce qu'une chose peut être mise en un état contre nature, qui de sa nature même est toujours uniforme, simple, d'une même façon, indivisible?... » (*Ibid.*, 281.) Ainsi, qu'il s'agisse d'une notion ou qu'il s'agisse d'une affection, la conclusion à tirer du caractère de ces faits relativement à l'essence du sujet auquel ils appartiennent, est toujours la même, à savoir que l'âme est corporelle. Je n'ai sans doute pas besoin, et ce ne serait d'ailleurs pas ici le lieu, de montrer non pas ce que cette conclusion a en elle-même de vicieux; elle est logiquement juste : mais de quels principes elle est déduite; et combien dans ces principes abonde l'hypothèse, qui s'y déguise même si peu, qu'elle en paraît d'abord grossière et sans vraisemblance. Tout ce que je veux faire remarquer, c'est de quelle manière le sensualisme, d'abord sous forme de doute chez Gassendi, dans sa dispute avec Descartes, est insensiblement avoué, affirmé, systématisé, et se déclare enfin en une foule d'arguments divers. Il est vrai que l'un des deux adversaires fait profession de croire comme l'autre qu'il y a un Dieu et que nos âmes sont immortelles, par conséquent immatérielles; et qu'il n'a de difficulté qu'à comprendre la force et l'énergie du raisonnement employé pour la preuve de ces vérités métaphysiques (*ibid.*, p. 177); mais, comme je l'ai dit plus haut, si la discussion porte sur la forme, elle porte bien plus encore sur le fond, et après l'avoir suivi attentivement, des *objections* aux *réponses* et des *réponses* aux *instances*, il reste clair que Gassendi, qu'il en ait ou non le dessein, n'est pas et ne peut pas être de la religion philosophique ou de la doctrine de Descartes. Aussi

quelque soin qu'il prenne en proposant son système d'y faire entrer les vérités dont il vient de parler, il ne peut éviter, ou de les nier pour être conséquent, ou de les admettre, mais au prix d'une évidente contradiction; tantôt en effet s'il ne les rejette pas, il les explique de telle sorte, que c'est comme s'il les rejetait; tantôt au contraire il les accueille, mais en opposition avec les principes qu'il a d'abord établis. Tel est le spectacle que nous allons avoir sous les yeux en passant de l'étude des écrits polémiques à celle des traités dogmatiques.

Ces traités, liés entre eux et formant dans leur suite un système complet, sont réunis sous le titre commun de *Syntagma philosophicum*. Ils se partagent en trois divisions, selon le triple objet que l'auteur se propose; ils se composent d'une *Logique*, d'une *Physique* et d'une *Morale*.

Les raisons de ce partage sont, en ce qui regarde la logique, que, comme avant de s'occuper de la science elle-même, il convient d'en connaître le moyen ou l'instrument, et que la logique donne cette connaissance, il faut d'abord traiter de cet ordre d'idées, « Quæ non ipsa versatur in rebus, in qui-« bus verum disquiritur; talis enim potius physica « seu scientia naturalis, sed in eo tantum occupatur « ut regulas tradat, etc.... (T. I, p. 31). Et, quant à la *Physique* et à la *Morale*, comme elles sont les sciences l'une de la partie spéculative que présentent les choses, *scientia rerum contemplatrix*, l'autre de ce qui regarde la pratique, *quid recte agendum in vita*, on comprend leur place et à l'égard de la logique, et à l'égard l'une de l'autre : en premier lieu, la science qui traite de la manière de connaître la

vérité; en second lieu, celle qui traite de la vérité elle-même considérée théoriquement; en troisième, celle qui traite de cette partie de la vérité qu'on appelle l'honnête et qui doit être mise en action si l'on veut bien régler sa vie.

Les divisions du *Syntagma* indiquées et expliquées, nous allons successivement nous occuper de chacune d'elles, en faisant toutefois observer que, comme la *Physique* en est au fond la partie capitale, et incomparablement la plus étendue, elle fournira à notre examen beaucoup plus ample matière que chacune des deux autres.

D'après ce que nous en savons déjà, et d'après la définition même qui se trouve en tête de cette partie, la logique, selon Gassendi, est l'art de bien penser, lequel consiste en quatre points : *bene imaginari, bene proponere, bene colligere, bene ordinare* (t. I, p. 33); ce qui revient à dire qu'elle se compose de quatre traités, dont le premier a pour objet les idées ou les images; le deuxième, le jugement ou la proposition; le troisième, le raisonnement ou le syllogisme; le quatrième, la méthode ou l'ordre dans le syllogisme. Et comme de ces quatre traités, le premier seul, dans Gassendi, a quelque originalité, les autres n'étant, à la forme près, que ce qu'ils sont dans toutes les logiques, il n'y aura pour nous nécessité que d'examiner celui-là, ce qui abrégera notre tâche sans cependant laisser de lacune.

Gassendi, selon un usage qui lui est familier en toute matière, et qui est parfaitement dans la nature de son esprit si riche d'érudition, commence par rapporter, en les résumant et en les jugeant avec autant de justesse que de concision, toutes les prin-

cipales opinions relatives à son sujet, et traçant rapidement une histoire critique de la logique, depuis Zénon et Euclide jusqu'à Bacon et à Descartes; il conclut en ces termes : « Hactenus quidem potest, « quid in unaquaque enumeratarum logicarum desit « aut supersit constare. Quum subinde vero consen- « taneum sit seligere ex omnibus quidquid præser- « tim utile est, ac simul si quid deficiat supplere, si « quid superfluat rescindere, opus sane arduum. » En conséquence, il croit que sauf retranchement, addition, développement ou modification on peut emprunter à Aristote sa théorie de la proposition et celle du syllogisme, à Bacon celle de l'induction, à Descartes cette règle capitale : « Illud omne est ve- « rum quod clare et distincte perspicitur. » Quant au traité des idées, il pense qu'il est à peu près tout entier à refaire, et il le refait en le réduisant aux principales règles, ou, comme il le dit, aux principaux canons qui vont suivre : 1° *Toutes les idées qu'on a dans l'entendement tirent leur origine des sens.* Ce qui fait que dans le principe, l'entendement est comme une table rase sur laquelle il n'y a rien de peint ou de sculpté : « Tabula rasilis in qua nihil « cælatum depictumve est. » 2° *Toute idée passe par les sens ou est formée de celles qui passent par les sens.* Cette règle est destinée à expliquer la précédente, et à montrer comment en effet toute idée vient des sens, soit directement et sans modification, comme quand nous percevons les objets eux-mêmes; soit indirectement et par transformation, comme quand nous les concevons au lieu de les percevoir. Ainsi, par exemple, nous ne percevons pas Dieu, nous le concevons simplement; nous n'en avons donc pas une idée

qui se tire immédiatement des sens ; mais si ce n'est pas immédiatement, c'est au moins médiatement qu'elle en dérive et en procède, à l'aide d'une certaine opération que Gassendi appelle *accommodatio* : « Hac ratione etiam Deum, qui cadere sane in sen-« sum non potest, concipere mens solet sub idea viri « alicujus senis venerabilis, quam ipsi velut accom-« modat. » (*Logique*, p. 93.) En sorte, qu'à proprement parler, il n'y a pour l'entendement que des choses sensibles, ou conçues d'après des choses sensibles ; et que les êtres spirituels ne diffèrent des êtres matériels que par leur rapport avec les sens, dont au lieu d'être les objets prochains et évidents, ils ne sont que les objets éloignés, et compris par voie de composition, d'ampliation, de diminution, de translation, de proportion, etc. 3° *Toute idée qui passe par les sens est singulière, et c'est l'entendement qui, de plusieurs idées singulières qui se ressemblent, en fait une générale.* 4° *Les idées qui sont plus générales, se font aussi de même de moins générales.* 5° *Une idée singulière est d'autant plus parfaite qu'elle représente plus de particularités ou d'accidents de la chose.* 6° *Et une idée générale est également d'autant plus parfaite, qu'elle représente plus purement ce en quoi les singuliers conviennent.* 7° *L'on acquiert une idée ou par sa propre expérience ou par l'enseignement d'autrui ; l'idée qu'on acquiert par sa propre expérience est plus parfaite que celle qu'on acquiert d'après l'expérience d'autrui. Il faut toutefois se donner garde que l'expérience de ses propres sens n'impose en quelque chose ; comme aussi l'expérience d'autrui.* 8° *On doit de même être sur ses gardes à l'égard des mots ambigus et des façons de parler figurées.*

Tel est en somme ce premier traité de la *Logique* de Gassendi, qui, dans le peu qu'il paraît, contient et résume cependant toute une théorie philosophique, et qui à ce titre, on le pense bien, doit être l'objet de quelques remarques de notre part; mais avant, je voudrais dire un mot du reste de l'ouvrage, qu'il faut au moins caractériser d'une manière générale. Inattaquable quant au fond, car il ne fait que reproduire des doctrines qu'Aristote a élevées au dernier point de rigueur scientifique, il est, dans la forme, d'une simplicité et d'une sobriété de préceptes, d'une précision d'exposition, d'une lucidité d'expression, qui font de cet *Art de penser*, non pas sans doute l'égal, mais au moins le digne rival de celui de Port-Royal. Il n'y a certainement pas autant de choses, et de choses excellentes, dans le premier de ces livres qu'il s'en trouve dans le second, et la théorie fondamentale en est surtout moins saine; mais malgré ses défauts, si l'un eût été écrit comme l'autre en français, dans cette belle langue du XVIIe siècle, que tous les grands esprits du temps parlaient naturellement, et que Gassendi eût parlé comme Descartes et comme Arnauld, il eût eu sans doute aussi sa part de vogue et de faveur; et, au XVIIIe siècle principalement, il eût eu un grand crédit, parce qu'il eût parfaitement convenu à la philosophie régnante; c'eût été l'*Art de penser* de l'école de la sensation. Aussi quelque partial que soit d'ordinaire Bernier, quand il parle de son maître, son opinion en ce point n'a cependant rien que de juste, et c'est avec vérité qu'il dit : « Après tout, j'ai trouvé ce petit ouvrage si parfait en son genre et tellement accompli, que je n'ai pas cru pouvoir me dispenser de le donner au pu-

blic; j'ai même remarqué que cette logique qui a tant de cours depuis quelques années, a beaucoup de rapport avec celle-ci, si vous en exceptez certains exemples fort recherchés et quelques grands et beaux chapitres ou de physique, ou de morale, ou de mathématiques; de sorte que je me persuade que si celle-là a plu, celle-ci ne déplaira pas. » (*Préface.*)

Pour revenir au *Traité de l'idée*, s'il est comme les trois autres, d'une exposition également simple, également nette et lucide, il n'est pas difficile de voir que les propositions principales auxquelles il se réduit et que je viens de rapporter, sont loin d'être irréprochables. Ainsi, d'abord celle-ci : *Toutes les idées qu'on a dans l'entendement tirent leur origine des sens*, et cette autre qui l'explique : *Toute idée passe par les sens ou est formée de celles qui passent par les sens;* ont à bon droit excité la sévérité de Port-Royal, qui, dans un chapitre bien connu et bien souvent cité, a réfuté avec une grande force cette opinion de Gassendi : « Quoique cette opinion lui soit commune avec plusieurs des philosophes de l'école (est-il dit chap. I de la Ire partie de la *Logique* de P. R.), je ne craindrai pas d'affirmer qu'elle est très-absurde, et aussi contraire à la religion qu'à la véritable philosophie; car, pour ne rien dire que de clair, il n'y a rien que nous concevions plus distinctement que notre pensée même. . . . . Or je demande par quel sens cette idée est entrée? . . . . . Que si l'on dit qu'elle a été formée d'autres images sensibles, qu'on nous dise quelles sont ces autres images.... et comment elle a pu en être formée ou par composition, ou par ampliation,

ou par diminution, ou par proportion. » Tel est l'argument de Port-Royal ou, si l'on veut, de Descartes, auquel, en effet, il est emprunté dans ses *Réponses à Gassendi* (*Œuv. compl. de Desc.*, t. I, p. 295 et 297). Mais cet argument est aussi celui que tourne contre le même auteur, un métaphysicien qui cependant, par l'école à laquelle il appartient ou du moins à laquelle il incline, semblerait devoir être plus favorable que contraire à Gassendi, mais qui, dans sa vive indépendance et son libre amour du vrai, se sépare quand il le faut de ses maîtres habituels. M. La Romiguière, en effet, traitant la même question, dit : « Je ne balance pas un instant à prononcer que l'opinion attaquée par Port-Royal ne peut se soutenir. L'idée de la pensée est l'idée de l'action de l'âme, et comment veut-on que l'idée de l'action de l'âme naisse de la sensation. On le concevrait si l'âme était active dans la sensation. Mais combien de fois n'avons-nous pas dit et prouvé le contraire ? » (T. II, p. 155.) Et, quelques pages plus loin, il s'attache à établir que ce principe : *les idées viennent des sens ou viennent par les sens*, beaucoup trop général, et, comme tel, inexact, n'est même juste de la classe d'idées à laquelle il convient, qu'entendu d'une tout autre manière qu'il ne l'est vulgairement. Sur ce point, Gassendi est donc fort sujet à critique, et il semble qu'il l'ait senti, quand plus tard, dans la *Physique*, il s'efforce de montrer comment cette doctrine n'empêche pas que nous ne puissions concevoir des natures non corporelles ; cette tentative d'explication qui, je le prouverai, n'est pas heureuse, et qui ne le sauve d'une erreur que pour l'exposer à une contradiction, atteste du moins le besoin qu'il a de corriger son

principe, et autant que possible d'échapper aux conséquences qui en dérivent.

Gassendi est plus exact quand il dit que : *toute idée qui passe par les sens* (ce n'est pas là toutefois qu'est cette plus grande exactitude) *est singulière à l'origine, et que c'est l'entendement qui de plusieurs idées singulières semblables fait une idée générale ; de plusieurs idées moins générales, une idée plus générale.* Il n'y a rien en effet que de juste à affirmer que l'entendement généralise, en matière d'expérience, par voie de collection, de comparaison et d'abstraction de plus en plus progressive. Gassendi, sous ce rapport, rend un compte fidèle de la marche de la pensée. Mais ce qui est vrai de la généralisation en matière d'expérience n'est pas également vrai d'une autre espèce de généralisation, qui, sans être précisément étrangère à l'expérience, y tient cependant beaucoup moins, et qui dans son prompt développement, nous donne des jugements tels que ceux-ci : *tout effet a une cause ; toute qualité, une substance.* Celle-là ne poursuit pas, n'atteint pas son objet à travers mille particularités rassemblées, rapprochées et enfin résumées en une sorte d'unité ; au premier cas particulier qui le lui offre à saisir, elle le dégage soudain de tout ce qu'il peut avoir d'individuel, et sans gradation comme sans hésitation elle l'abstrait tout d'un coup dans son absolue universalité. Ainsi, après avoir affirmé du premier effet et de la première cause, de la première qualité et de la première substance dont nous avons la perception, qu'il y a un certain rapport qui les unit étroitement, au lieu de concevoir graduellement que quelques effets seulement, puis quelques autres, puis un plus grand

nombre, puis tous enfin ont une cause; que certaines qualités, puis d'autres, puis d'autres encore, et toutes enfin ont une substance; nous croyons de suite, et comme d'intuition, que tout effet a sa cause, toute qualité sa substance; nous allons sans degrés du particulier au général. Nous touchons sans doute au particulier parce qu'il est inévitable, parce qu'il est la barrière, si mince qu'on la suppose, qui nous sépare en principe du général auquel nous tendons, mais à peine y avons-nous touché que déjà nous l'avons franchi et que nous arrivons comme d'un trait, de l'un de ces termes à l'autre. Notre procédé n'est plus alors cette espèce d'induction qu'Aristote définit : Ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἑκάστα ἐπὶ τὰ καθ' ὅλου ἔφοδος, et que Leibnitz appelle quelque part l'*induction* des exemples ; il est celle qui d'un seul fait, d'une simple particularité convenable, il est vrai, à cette fin, tire par une immédiate abstraction une vérité universelle. Or, de cette espèce de généralisation, Gassendi ne dit rien, et non-seulemeut il n'en dit rien, mais dans dans un chapitre qui a pour titre *de habitibus intellectus* (*Phys.*, t. II, p. 453), ayant à parler des premiers principes dont elle est la faculté, loin de songer à les lui rapporter, il les explique au contraire, par cette généralisation graduelle qui ne convient et ne s'applique qu'aux matières d'expérience. Voici, en effet, comment il s'exprime (ou du moins comment s'exprime pour lui Bernier, qui ne fait ici que le traduire) : « Parce que ces principes sont tellement clairs et évidents qu'il ne faut qu'entendre la signification des termes par lesquels ils sont énoncés pour en reconnoître la vérité et en être persuadé; cela fait que quelques-uns entendent que

nous les connoissons naturellement ou par la lumière naturelle..... Mais certes, quoique ces principes soient premiers et plus connus que ceux qui peuvent être tirés d'eux et être prouvés par eux, et que, d'ailleurs, ils ne puissent être prouvés par d'autres plus généraux ; néanmoins on ne peut pas dire qu'ils nous soient connus sans quelque connoissance qui ait précédé. . . . . .
. . . . Et ce que je dis de cet axiome (*le tout est plus grand que la partie*, dont il vient d'expliquer l'origine par l'expérience) se doit entendre de tous les autres, dont la raison générale est que notre entendement ne peut rien admettre universellement qu'il ne l'examine partie par partie, ou qu'il se souvienne de l'avoir examiné de la sorte. Car quiconque énonce une proposition universelle, ne le peut faire qu'il ne la tire et l'infère de tous ou de la plupart des singuliers qu'il a observés..... Or, ces sortes d'axiomes ou principes sont dits être connus par soi et naturellement, parce qu'ils se présentent d'abord à l'entendement et que l'induction des singuliers qui fait que nous les croyons vrais est comme devant les yeux. » (Bern., t. VI, p. 434.) Gassendi ramène donc toutes les notions générales à une seule espèce de généralisation, *l'induction des singuliers*, et les axiomes nécessaires n'ont pas à ses yeux un autre mode de formation que les principes contingents. Or, il n'est pas besoin, je pense, de démontrer que cette réduction n'est qu'une hypothèse, qui n'est pas même justifiée par de grands efforts d'analyse ; car en tout ceci Gassendi affirme plus qu'il ne prouve, et ne semble pas prévoir, puisqu'il ne les prévient pas, les sérieuses objections auxquelles il s'expose.

Sensualiste comme critique, il l'est également

comme logicien, peut-être même à ce titre l'est-il encore plus directement et plus simplement qu'à l'autre. Il n'y a en effet rien de plus clair, de plus explicite et de plus avoué que la suite des maximes qu'il professe à cet égard : on peut le voir à la fois dans le texte qui les exprime et le commentaire qui l'accompagne. Jamais on n'a dit plus nettement que toute idée vient des sens, ou est la sensation modifiée et transformée.

La faute en est au reste, si l'on en cherche la cause, à la préoccupation générale sous l'empire de laquelle il philosophe, et qui le fait en toute question incliner à la solution épicurienne ou sensualiste, et ici en particulier à un défaut de méthode, qu'il n'a pas su éviter, et qui consiste, quant au double problème, si souvent débattu, de l'origine, de la formation et de la nature des idées, à traiter le premier avant le second, à commencer par le primitif pour finir par l'actuel; ce qui revient à peu près au même que si, en géologie, par exemple, pour savoir comment notre globe a été formé et constitué, au lieu de l'étudier d'abord tel qu'il est en son état présent, et de conclure ensuite avec rigueur de ce qu'il est à ce qu'il a dû être, on prenait le contre-pied, et qu'on débutât par des conjectures plus ou moins vraisemblables, mais nécessairement hypothétiques sur le passé, les premiers âges, et la création de notre planète. Longtemps les systèmes géologiques ont péché par ce vice logique ; les systèmes idéologiques ont peut-être encore plus longtemps failli par le même défaut ; celui de Gassendi est du nombre ; il est faible, parce qu'en principe il procède par l'hypothèse au lieu de procéder par l'observation.

Quant aux conséquences qu'il entraîne, elles ne

sont pas purement idéologiques, elles sont aussi ontologiques et touchent aux êtres eux-mêmes; ou, pour mieux dire, par cela même qu'elles sont idéologiques, elles sont aussi ontologiques. En effet, quand on suppose que toute idée vient des sens ou passe par les sens, et n'est dans tous les cas que la sensation modifiée, on est forcé d'admettre que toute idée est sensible, ou se rapporte à un objet sensible; qu'il n'y a par conséquent d'objets connus ou accessibles à la connaissance que les choses physiques; que celles qui sont dites morales, l'âme et Dieu, par exemple, ou ne sont pas, ou ne sont qu'à la manière des choses physiques, élevées, il est vrai, à un degré d'abstraction qui permet de leur donner le nom de morales; qu'il n'y a ainsi à leur égard que deux partis à prendre: les nier franchement; ou les assimiler subtilement aux seuls êtres qu'il nous est donné de connaître et de concevoir, aux corps et à leurs propriétés. Gassendi, qui n'a pas la volonté de les nier, qui, comme Hobbes, par exemple, n'entend pas dire que Dieu est en lui-même inintelligible, parce qu'il ne tombe pas sous les sens, Gassendi assimile, nous verrons par la suite comment; mais assimiler, comme il le fait, et si habilement qu'il le fasse, n'est-ce pas au fond nier? Et si Hobbes, dans son sensualisme, sans ménagement comme sans détour, est moins sage et moins sensé, n'est-il pas plus conséquent? Cela est si vrai, que quand Gassendi en vient dans la suite de son *Syntagma* à traiter de Dieu et de l'âme, l'espèce de spiritualisme qu'il professe alors est presque en constante contradiction avec son principe idéologique.

Telle est en elle-même et dans ses conséquences

la doctrine que contient cette partie de sa *Logique* que je me suis proposé d'examiner.

J'arrive à la *Physique;* mais je rappelle que Gassendi entend toute autre chose par ce mot que ce qu'il signifie dans le langage de la science moderne : pour lui, en effet, la physique n'est rien moins que la métaphysique : *scientia naturæ rerum contemplatrix*; ce qu'explique au reste nettement le passage qui suit : « Quia vero ipsa vox deducitur ἀπὸ τοῦ « φύειν, quod est tum gignere, tum nasci, constat τὴν « φύσιν seu naturam et pro principio generante et « pro re nascente usurpari, sicque complecti omnia, « quæ ortum seu dant seu accipiunt. » (P. 125, t. I.)

C'est à peu près la définition de Hobbes avec cette différence toutefois que si la nature est prise ici dans le même sens que dans le *de Corpore*, elle est expliquée en termes plus élevés. Gassendi dit, en effet : « Natura hæc rerum ingens est quoddam, « sacrumque templum, in cujus adyto habitat, « potentiamque et sapientiam suam inexhaustam « explicat exercetque divinum numen; at nobis « homuncionibus, non eo usque ingredi, penetrare- « que conceditur. . . . . quod non dico sane, « ut exinde a disquisitione, contemplationeque hu- « juscemodi deterreamur. . . . . admoneo id so- « lum mature, ne, qui spe bona accedet, se delusum « deinceps queratur. » (T. I, p. 132.)

Dès le début, il indique son plan et le principe d'après lequel il le trace : *a generalibus ad specialia*, aller du général au moins général, et par degrés au particulier; ce qui, pour le dire en passant, est en contradiction avec sa maxime logique par laquelle il veut au contraire qu'on procède du particulier au

général, et du moins général au plus général, et ainsi de suite jusqu'au très-général.

Il divise donc la physique en trois sections principales : la première qui traite *de Rebus naturæ universis ;* la seconde *de Rebus cœlestibus ;* la troisième *de Rebus terrenis.*

Chacune de ces sections est à son tour divisée en un plus ou moins grand nombre de livres.

La première en comprend sept, dont le premier a pour objet l'univers en général ; le deuxième, le temps et l'espace ; le troisième, le principe matériel ; le quatrième, le principe efficient ; le cinquième, le mouvement et le changement ; le sixième, les qualités des choses ; le septième, la naissance et la mort, la génération et la corruption des choses.

La seconde en comprend six, qui roulent en général sur des questions astronomiques, telles que celles-ci : de la substance, de la variété, de la position, de la grandeur et du mouvement des astres.

La troisième en a un beaucoup plus grand nombre, elle en a dix-huit, dont les sujets sont : 1° la terre en général ; 2° les météores ; 3° les pierres et les métaux ; 4° les plantes ; 5° la variété des animaux ; 6° leurs différentes parties ; 7° l'âme ; 8° la génération ; 9° la nutrition, le pouls, etc. ; 10° les sens en général ; 11° chacun des sens en particulier ; 12° l'imagination ; 13° l'intelligence ; 14° l'appétit et les affections ; 15° la force motrice et le mouvement dans les animaux ; 16° leur tempérament, leur santé ; 17° leur vie, leur mort ; 18° l'immortalité de l'âme.

Ce plan tracé, on comprend sans peine que je ne suivrai pas l'auteur dans tous les développements qu'il lui donne ; mais ma règle sera, selon les ma-

tières qu'il traitera, d'abréger ou de retrancher tout ce qui ne me paraîtra pas présenter quelque opinion importante ou un grand intérêt philosophique.

En conséquence, je commencerai par omettre les discussions auxquelles se livre Gassendi sur ces points : si le monde est un ou multiple ; s'il est animé ou inanimé ; s'il a été créé et s'il doit finir ; quels en sont l'étendue, la figure, le système, etc.

Je noterai seulement, au sujet du système, qu'après avoir exposé les trois principales explications qui en ont été proposées, celle de Ptolémée, celle de Tycho-Brahé et celle de Copernic, il rejette la première comme la moins satisfaisante, et s'explique ainsi sur les deux autres : « Videtur quidem « copernicanum planius esse, atque concinnius ; « verum quia textus sacri sunt, qui terræ quietem et « soli motum tribuunt, ac exstare decretum ferunt, « quo textus hujuscemodi non de apparente dun- « taxat, sed de vera etiam quiete et motione intelli- « gendi esse jubentur, ideo superest ut tale decre- « tum reverentibus, Thyconicum potius systema et « probetur et defendatur. » (T. I, p. 149.)

Plus loin (t. I, p. 615), après avoir fait connaître les trois hypothèses, il dit dans le même sens : « Quum « Copernicus ob motum terræ attributum, qui re- « pugnans sacræ scripturæ videatur, soleat refugi, « neque ulla alia supersit, quæ salvandis phœnome- « nis, æque ac thyconica idonea.....[1]. »

[1] Voici à ce sujet quelques détails qui se trouvent dans Bernier comme dans Gassendi (Bern., t. IV, p. 214) : « Copernic attribue à la terre trois mouvements, le diurne, l'annuel et celui d'inclinaison. . . . . qui est moins en effet un nouveau mouvement, qu'une modification des deux autres mouvements. »

P. 285 : « D'après le système de Tycho-Brahé, le firmament ou la sphère

J'indiquerai aussi, à cette occasion, sa correspondance avec Galilée, dont, plus tard, je citerai quelque chose, et surtout la lettre dans laquelle il l'engage, au nom de la sagesse, à se soumettre au jugement de l'Église.

Après ces questions, et comme il le dit lui-même, après quelques chapitres sur le monde, et avant d'en venir aux choses qu'il renferme dans son sein, il traite du temps et de l'espace, « quæ duæ res mun-« dum quodam modo transcendunt et complectun-« tur. » (T. I, p. 179.)

Que sont donc en eux-mêmes le temps et l'espace?

La division la plus générale de l'être est celle de l'être qui est par soi et de l'être qui n'est pas par soi, c'est celle de la substance et de l'accident.

Et comme on a partagé toute substance, et par suite tout accident, en matériels et spirituels; qu'on a considéré l'espace et le temps comme des espèces

des étoiles fixes est dans cette figure la dernière et la plus éloignée partie du monde; la terre occupe le centre de cette sphère; et le reste de l'espace qui est entre deux et qu'il suppose être très-libre et très-fluide, est le lieu où les planètes font leurs mouvements.

« Car c'a principalement été Tycho-Brahé qui a brisé, pour ainsi dire, et renversé les sphères solides, après avoir observé le premier et démontré que les comètes traversent les espaces éthérés, et après avoir vérifié que Mercure et Vénus sont tantôt en deçà, tantôt au delà du soleil et autres choses semblables.

« On voit ensuite dans cette même figure trois mobiles qui font leurs circuits à l'entour de la terre comme à l'entour de leur centre; la lune qui en est le plus proche en un mois; le soleil qui en est le plus éloigné et comme au milieu en un an; et le firmament, ou la sphère des étoiles fixes qui est très-éloignée, en vingt-cinq mille ans. »

Voici du reste les objections de Tycho-Brahé contre le système de Copernic (p. 289) :

« A l'égard de celui de Copernic il objectoit principalement trois choses; la première, qu'il admet contre les principes physiques cette absurdité que la terre, étant un corps grossier, paresseux, inhabile au mouvement, se meut néanmoins de trois mouvements; la seconde qu'il ne s'accorde pas avec les saintes Écritures; la troisième que cette capacité qui est entre l'orbe de Saturne et la huitième sphère est comme immense et que cependant il la suppose sans aucuns astres. »

de quantité, et toute quantité comme une propriété essentielle des corps, on a fait le temps et l'espace corporels. (T. I, p. 182.)

Mais parce que, lors même qu'il n'y aurait plus de corps, il resterait toujours nécessairement du temps et de l'espace, il ne paraît pas que ni l'un ni l'autre puissent dépendre des corps, et soient des accidents ou des attributs corporels. Et cependant ils ne sont pas non plus des accidents spirituels, comme ils le seraient s'ils appartenaient à une substance de ce genre. Ils ne sont accidents en aucune façon.

Mais ils ne sont pas non plus substances; puisque on conçoit que les substances périssent et passent quand ils demeurent et quand ils continuent, selon leur essence, l'un à s'étendre, et l'autre à couler.

Que sont-ils donc? Des choses en elles-mêmes incorporelles, puisqu'elles sont indépendantes des corps, ou qu'elles en sont la négation, « non propter-« ea ullam positivam naturam, cujus facultates ac-« tionesve sint, sed negationem corporis » (t. I, p. 183); mais hors de la catégorie de la substance et de l'accident, « incorporea quodam genere diversa « ab iis, quæ substantiæ dici aut accidentia solent. »

C'est qu'en effet, selon Gassendi, il y a deux nouvelles divisions de l'être à ajouter aux deux autres; ce sont celles qui comprennent le temps et l'espace : « Sed adjici locus et tempus, ut duo quæ-« dam membra divisioni debeant, veluti si quis dicat « omne ens aut esse substantiam aut accidens, aut « locum, in quo omnes substantiæ, omniaque acci-« dentia sint, aut tempus, quo omnes substantiæ « omniaque accidentia durent. » (T. I, p. 182.)

En faisant un retour sur ce qui précède, on aura sans doute remarqué que, contrairement au principe qu'il établit dans sa *Logique*, Gassendi admet ici quelque chose d'incorporel, dont l'idée ne semble pas pouvoir être tirée d'aucun sens. Mais j'aurai l'occasion plus tard d'examiner cette contradiction; pour le moment, je n'insiste pas, je poursuis mon analyse.

L'espace et le temps, qui ne sont ni accident ni substance, qui cependant sont très-réels, *res veræ, entiave realia*, ont donc une nature propre et à part. Cette nature quelle est-elle? C'est ce qui peut se comprendre d'après certains passages, tels que celui-ci : « Ut competit rebus creatis esse duntaxat *alicubi* « ratione loci, et *aliquando* ratione temporis; ita « competit creatori esse et ratione loci *ubique* et ra- « tione temporis, *semper*; ad idcirco ipsi duo illa « insignia attributa competunt, immensitas, qua « omni loco adsit, et æternitas, qua omni tempore « perseveret. » (T. I, p. 224.)

On peut, en effet, en conclure, que ce sont pour le Créateur, des conditions de création, puisque, sans le temps et l'espace, il n'aurait pas pu faire le monde, et pour les créatures de leur côté des conditions d'existence, puisque, pareillement, sans l'un et l'autre, elles n'auraient pu être créées; conditions qui, combinées, sont une double possibilité pour Dieu de faire être les choses, et pour les choses d'être appelées à être les unes après les autres, et les unes hors des autres; double possibilité infinie, car rien ne la limite, et qui permet à la fois au créé de devenir et à l'incréé d'être tout ce qui est dans leur loi. De plus, on peut dire que, comme l'espace est cette étendue incorporelle, permanente et immobile, dans

laquelle on reconnaît longueur, largeur et profondeur, capacité pour recevoir toute espèce de corps; le temps, de son côté, est cette étendue incorporelle, mais mobile, dans laquelle on distingue passé, présent et futur, ou capacité pour recevoir toute espèce d'événement, « Adeo ut quemadmodum « spatium est extensio incorporea ac immobilis, in « qua designare sic liceat longitudinem, latitudinem « et profunditatem, ut rei cujusque locus esse va- « leat; ita et duratio jam valeat describi extensio « incorporea, fluens, in qua sic præteritum, præ- « sens et futurum designare liceat ut rei cujusque « esse tempus possit. » (T. I, p. 220.)

Et de la même manière que chaque moment du temps a sa place dans tous les lieux; chaque point de l'espace est également au fond de tous les temps, *omnibus temporibus subest;* de même encore que l'espace, qu'il soit plein ou qu'il soit vide, reste incessamment immobile; de même le temps, qu'il y ait ou non en lui quelque chose qui dure par lui, qui se meuve, ou ne se meuve pas, se meuve, plus ou moins vite en lui, suit invariablement son même cours; « ac ut locus vi nulla interrumpi potest, sed « immobiliter continuus, idemque semper perma- « net; ita tempus nulla vi sisti, ac veluti suspendi « potest. »

Telles sont les principales idées de Gassendi sur le temps et l'espace. Il est naturel qu'on les compare à celles des philosophes de la même école, et de Hobbes particulièrement, dont il fut le contemporain et l'ami. Or, comme on l'a vu dans le chapitre dont il a été le sujet, Hobbes définit le temps et l'espace des choses imaginaires, ce qui veut dire sensibles ou

perceptibles par image : *Imaginarium quidem*, dit-il, en parlant de l'espace, *quia merum phantasma*, et il tient le même langage en ce qui regarde le temps; en sorte qu'ils sont l'un et l'autre deux circonstances du corps, ou, si on l'aime mieux, le corps sous deux points de vue, celui de la simple existence, et celui du simple mouvement; et que, par suite, ils ne sont réellement pas infinis, mais finis, et tout au plus indéfinis, ce qui n'est qu'une façon d'être finis; d'où encore cette conclusion, qu'il n'y a réellement pas le corps et ce qui le comprend, le mouvement, et ce qui l'enveloppe, le contenu et le contenant, celui-ci indépendant de celui-là, mais seulement l'être matériel qui comme étendu fait le lieu, et comme mobile fait le temps. Cette doctrine, qui au fond, est aussi celle de Locke, Gassendi, on vient de le voir, est loin de la partager; il semble même la combattre, en se bornant toutefois à une simple allusion dans un passage que voici : « Ut datur incorporeum spatium, « quod imaginarium licet nominent, ejusmodi tamen « est, in quo uno loci natura consistat; sic dari vi- « detur incorporea quædam, seu a corporibus inde- « pendens duratio, quam licet vocent imaginariam, « ejusmodi tamen est, in quo sola temporis sit ratio « constituta. » (T. I, p. 220.) Mais, dans tous les cas, il s'en éloigne aussi complétement que possible, par la manière dont il établit que l'espace et le temps en eux-mêmes incorporels sont infinis, absolus, se distinguent et sont indépendants, l'un de la matière qu'il renferme, l'autre de la succession qu'il contient. Gassendi, par ces raisons, est beaucoup plus satisfaisant que Hobbes; il faut même dire qu'en un sujet si difficile et si obscur, il laisse peu à désirer sous le

rapport de la justesse et de la profondeur des vues; on a pu en juger par les passages que j'ai cités, et que je n'aurais pas eu de peine à multiplier au besoin; et c'est d'autant plus remarquable qu'il avait ici à lutter contre les entraînements d'un système qui le poussait dans une voie tout à fait opposée, et aux conséquences duquel il n'a pu échapper que par un grand effort de raison et de sagesse philosophiques.

Je demanderai à cette occasion la permission de citer un morceau qui ne se trouve pas dans le *Syntagma*, mais dans les *Instances* à Descartes, et qui mérite d'être remarqué ; il est relatif au temps :

« Vous appuyez ce concours perpétuel de la cause sur ce que les parties du temps, dites-vous, ne dépendent pas les unes des autres. Comment supposez-vous que la nature du temps soit assez claire pour que vous en puissiez tirer une démonstration? Dites-nous si le temps est quelque chose de réel ou non? S'il diffère ou non de l'objet qui dure? Quoiqu'il me semble que j'aie une idée du temps, je ne puis l'expliquer à d'autres, et je me rappelle ces paroles de saint Augustin : Qu'est-ce que le temps? Si personne ne me le demande je le sais; si je veux répondre à la question, je ne le sais plus. Je ne me satisfais pas moi-même quand je dis que le temps ou la durée est une sorte de courant qui n'a jamais commencé, qui persiste et qui ne finira jamais; qui ne peut être interrompu ni retardé, ni accéléré; qui, envisagé dans sa totalité, et en tant qu'il n'a ni commencement ni fin, peut être appelé l'éternité ou la durée de Dieu, de cet être coexistant par son immuabilité

avec le temps entier, comme le rocher avec le fleuve; qui, considéré dans ses parties, est la durée des choses sujettes à naître et à mourir, du monde, des créatures vivantes, parmi lesquelles les choses contemporaines n'emploient à vivre qu'un même temps et non pas chacune un temps divers; qui est successif et dont les hommes ont inventé une mesure : le mouvement, par exemple, et particulièrement celui des astres, sans toutefois qu'un mouvement plus lent ou plus rapide retarde ou accélère le cours du temps, mais qui marche d'un pas égal et continu au sein du mouvement comme de l'immobilité, avec ou sans le monde, au milieu des existences ou à travers le néant. Tout cela sans doute ne me satisfait pas; mais c'est dans cette idée que je me suis réfugié quand vous avez dit que le temps peut se diviser en parties innombrables, indépendantes les unes des autres, et quand je vous ai objecté qu'on ne pouvoit rien concevoir dont les parties fussent plus indissolubles. Vous répondez que je parle du temps abstrait, et vous de la chose qui dure. Mais qu'entendez-vous par le temps abstrait? Je ne connois qu'un seul temps qu'on peut considérer, je l'avoue, abstraction faite des choses, puisqu'il est avec elles ou sans elles, et que dans leur mouvement ou leur repos il coule toujours d'un même cours, persévérant et invariable. Mais alors, je ne sache pas un autre temps qu'on puisse appeler concret et considérer dans les choses, ou dans lequel les choses puissent être considérées. On distingue encore le temps en externe et en interne; mais le temps dont je parle est le temps externe; que sera-ce que le temps interne? Examinons : je suis, par exemple, une chose qui dure depuis cin-

quante ans; je sais que j'ai duré dans le même temps que tous les hommes de mon âge, et nous n'avons pas à nous tous consommé plus de temps qu'un seul, car il ne s'est pas écoulé, depuis notre naissance, autant de fois cinquante que nous sommes maintenant de quinquagénaires. Qu'est-ce donc que le temps interne qui m'appartient d'une manière concrète et qui diffère du temps externe ou de celui que vous appelez abstrait? Que la chose qui dure puisse cesser d'être à chaque moment, je le veux bien, mais les moments eux-mêmes ne peuvent se détacher les uns des autres. Qu'une chose puisse cesser d'être à tel ou tel moment, ce n'est pas à dire pour cela que les moments ou parties du temps puissent cesser à tel moment ou à telle autre partie du temps. C'est une erreur vulgaire et poétique que cet adage : *Le temps rongeur des choses : tempus edax rerum.* Le temps ne ronge rien; ce sont les choses physiques qui, dans un temps ou dans un autre, détériorent et détruisent. »

Gassendi vient de traiter du temps et de l'espace; il va maintenant traiter, selon son plan, du *principe matériel* et du *principe efficient*, et d'abord du *principe matériel.*

Qu'est-ce que ce principe? C'est la matière, la matière première, ce fonds commun duquel tous les corps sont sortis.

La matière en ce sens a le caractère de la nécessité, non pas au regard de Dieu dont elle dépend essentiellement, mais à celui du monde dont elle est l'élément. La preuve, c'est que c'est dans le monde que tout se distingue par quelque forme, et que nulle forme n'est par elle-même, mais suppose un certain

sujet; « ideo prorsus necessarium est, ut materia « sit, communeve corpus quod omnibus mundi formis « substernatur » (t. I, p. 232); et il y a d'autres preuves analogues tirées de la masse, de la grandeur et de la quantité des corps; de leur génération et de leur corruption; « nam formæ quidem adveniunt « abeuntque, oriuntur et intereunt.... at ipsa interim « materia ingenita manet et incorrupta, ac tanta « adhuc quanta initio fuit; tanquam prævia, socia et « superstes cuilibet formæ. » (*Ibid.*) Ce qui ne veut pas dire cependant, malgré l'expression d'*ingenita*, que la matière soit éternelle, mais seulement qu'elle a une durée qui dépasse dans les deux sens celle de toutes les choses dont elle est le fond. Car l'axiome : *ex nihilo nihil*, ne doit pas s'entendre de la matière comme de Dieu, et il prouve que rien de matériel n'a été sans et avant la matière, mais non que la matière n'a pas eu de commencement.

La matière est nécessaire, mais comment? Par quelles qualités? Qu'est-elle en son état premier? Gassendi rapporte et discute ici l'opinion des Ioniens, celle d'Anaxagore, qu'il rapproche de celle de quelques chimistes modernes, celle de Pythagore, de Platon, d'Aristote; enfin celle de Démocrite et d'Épicure, et, comme on le pense bien, c'est pour celle-là qu'il se prononce; en effet, il conclut cet examen en ces termes : « videri posse atomos pro materiali « rerum principio, primave materia admitti. » (T. I, p. 29.)

Et la principale raison de cette conclusion est, à ses yeux, l'impossibilité de diviser la matière à l'infini : « Quid enim? » dit-il, « habere præ manibus magni- « tudinem, suis finibus undique circumscriptam, et

« infinitudinem tamen partium, ex quibus illa com-
« ponatur, ut in eas proinde valeat dividi, intra hos
« fines admittere? » La matière n'est donc pas divisible à l'infini, à moins, ajoute-t-il, que le tout ne soit autre chose que la somme même des parties, ou que toutes ces parties prises ensemble ne fassent plus que le tout.

On connaît l'objection qui est opposée à ce raisonnement : d'un tout divisible, les parties sont elles-mêmes divisibles, et les parties de ces parties, et ainsi de suite à l'infini.

Gassendi ne l'ignore pas, et l'avoue même embarrassante; mais comme d'autre part il lui paraît absurde que le fini contienne l'infini, il ne s'en trouble pas, il ne s'y arrête pas, et ne cherche pas à la résoudre.

N'y a-t-il cependant rien à dire sur la question elle-même? et ne peut-elle pas recevoir au moins quelques explications.

Et d'abord, en se plaçant au point de vue de Leibnitz, qui, il est vrai, n'est nullement celui de Gassendi, et qui est le monadisme au lieu de l'atomisme, il y aurait cette solution : Tout composé suppose nécessairement un composant, qui, s'il est lui-même composé, suppose à son tour un composant, lequel, finalement, devra ou être simple ou se rapporter à quelque chose de simple; et, pour Leibnitz, il n'y a pas de difficulté à conclure ainsi au simple, car à ses yeux tout se résout en *monades* ou en forces, qui, non-seulement ne sont pas, mais ne peuvent pas être multiples, et qui sous le rapport de l'unité sont comme l'âme elle-même d'une absolue indivisibilité.

Mais même en restant dans le système de l'atomisme, ne peut-on pas dire encore que comme diviser c'est mettre les atomes à distance et les distribuer dans l'espace, si la division a lieu dans un espace non limité, elle pourra sans doute alors se continuer sans limite ; mais qu'aussi si elle a lieu dans un espace fini, elle aura par la même raison sa limite et sa fin. Si donc il s'agit de la matière en général à diviser au sein de l'espace en général, il y a divisibilité à l'infini, car il y a toujours possibilité, au sein de l'immensité, de séparer ce qui est proche, de trouver de la place pour ce qu'on sépare; mais s'il s'agit d'un corps compris dans un lieu déterminé, la division ne pourra être poussée qu'aussi loin que le permettront les bornes mêmes de ce lieu; pour la poursuivre au delà, il faudrait les franchir et sortir du fini pour rentrer dans l'infini.

Quant aux atomes eux-mêmes, qu'ils soient ou non dans la nature, ils y sont du moins possibles, non pas sans doute comme simples (au sens de la géométrie), mais comme simples en ce sens qu'il n'y a pas au delà des corps plus simples dans lesquels ils se résolvent.

Que sont-ils en effet dans la pensée de ceux qui les admettent? des substances réduites aux propriétés essentielles et premières de la matière, à celles au défaut desquelles la matière ne serait plus. Or, que des corps plus complexes se ramènent à ceux-là, que les corps mêmes appelés simples dans les sciences naturelles, et qui, s'ils sont en effet indécomposables, le sont plutôt pour l'expérience que pour la raison elle-même, les présupposent également, on le conçoit; il n'y a rien là de contradictoire et d'inex-

plicable. Mais il n'en est plus de même quand il s'agit des atomes; comme ils n'ont juste que ce qu'il faut pour être encore des corps, on ne peut plus rien leur ôter sans leur en ôter l'essence même et les simplifier de nouveau serait les annihiler; car il n'y a plus rien de corporel là où il n'y a plus qualité ou manière d'être matérielle; il n'y a pas de causes à l'infini; il n'y a pas non plus à l'infini des corps à propriétés de plus en plus générales; au delà d'une certaine limite, qui est celle-même où commence et paraît la matière, il n'y a que néant de matière, et si par l'analyse on poussait plus avant, ce ne serait plus un corps qu'on trouverait, ce ne serait rien, rien du moins de corporel. C'est pourquoi il faut des atomes, et sinon des atomes, du moins quelque chose des atomes au fond de tous les corps; dans tous, on peut le dire, il y a, sinon de l'indivisible, du moins de l'irréductible.

Pour revenir à Gassendi, il admet les atomes; il les admet préexistant à la formation des choses et y concourant pour leur part; mais sans néanmoins les supposer incréés et éternels; il les rapporte à Dieu comme à la cause qui leur a donné l'existence, le mouvement et les lois du mouvement. « Admitti « posse, esse atomos materiam primam, quam Deus « initio finitam crearit; quam in aspectabilem hunc « mundum formarit; quam suas deinceps obire vices « præscripserit et permiserit, ex qua demum cor- « pora omnia quæ sunt in natura rerum constent. » (T. I, p. 280.) — C'est pourquoi il ajoute : « Explo- « dendum esse, quod atomi æternæ, improductæque « sint; explodendum, quod a seipsis habeant vim « motricem, seu impetum, quo ab omni ævo varie

« aberrarint. » Tout au plus peut-on dire qu'ils sont mobiles et actifs de cette mobilité et de cette activité que Dieu leur a communiquées en les créant et auxquelles il coopère encore incessamment. (T. I, p. 280.)

Tel est le principe matériel. Mais avec le principe matériel, il y a le principe efficient. Quel est ce second principe? Ce n'est pas celui qu'on désigne par la formule *ex quo;* car celui-là est la matière; mais celui dont on peut dire à la fois *a quo*, parce qu'il a la force; *secundum quod*, parce qu'il a la forme; et *propter quod*, parce qu'il a la fin; qui, par conséquent a en lui la puissance, la liberté, l'intention et l'intelligence, qui en un mot est la cause. Le principe efficient est en effet la cause. Mais la cause qu'est-elle? Elle est Dieu, le Dieu trois fois grand, au sein duquel nous puisons l'être, le mouvement et la vie.

Ici Gassendi donne différentes preuves de l'existence de Dieu qui n'ont rien de particulier, sur lesquelles par conséquent je ne m'arrêterai pas et que résume d'ailleurs un morceau que je demande la permission de citer. (T. I, p. 287.)

« Qui (Philosophi) quum maturius attenderent « quanta esset partium universi hujus amplitudo « et varietas; quanta pulchritudo et constantia; « quanta conspiratio et harmonia; et suspicati pri- « mum sunt, et persuasum subinde habuerunt esse « quempiam moderatorem, qui etiam foret totius « molis atque dispositionis auctor. Scilicet, ut in « animali ratiocinati sunt esse unam quamdam cau- « sam principem, videlicet animam, quæ ipsa sibi « proprium fabricetur domicilium, ac deinceps

« quandiu in eo est, partes omnes ejus foveat, in suo « quamque ordine et functione contineat, vim « agendi singulis tribuat, et cum illis etiam simul « operetur; ita in mundo quem habuerunt, quasi « animal quoddam ingens, ratiocinati sunt esse « præstantissimam quamdam causam, ac veluti ani- « mam, quæ ut condiderit, ita regat, temperet, ac « animet ipsum. » (Il y a un pass. anal. p. 294.)

Mais voici un point qui lui est propre et sur lequel on ne peut pas ne pas insister. Il y en a déjà eu trace en *Logique*, mais seulement en passant; ici il est direct et capital.

Il s'agit de savoir comment nous concevons Dieu; quelle espèce d'idée nous en avons. Gassendi pense que nous n'en avons aucune qui ne nous le représente sous quelque forme, et particulièrement sous la forme humaine; telle est celle par exemple d'un vieillard vénérable. « Quantumvis nitamur, quan- « tumvis contendamus mentem, ut substantiam ali- « quam ac divinam potissimum incorpoream intelli- « gamus, experimur semper nobis obversari speciem « sive imaginem aliquam corporeitatis. »

Mais de plus quand dans cette idée nous cherchons la part faite à ce qu'il y a d'incorporel dans l'objet auquel elle répond, nous n'y trouvons que la notion d'une matière plus déliée, et qui, si déliée qu'elle soit, ne perd jamais son caractère : « quia gradatio « ad concipiendum aliquid incorporeum est exte- « nuatio rerum crassiorum; ideo habemus aquam, « v. g., incorpoream respectu terræ. » (T. I, p. 297. — T. II, p. 448, un passage presque identique.) En sorte que quels que soient nos efforts d'abstraction, nous ne concevons rien en dernière analyse,

« quod nihil omnino habeat corporeitatis.....
« quia mens nostra, quandiu est illigata corpori,
« haurit per sensus notiones rerum. » (*Ibid.*)

Il est vrai que selon Gassendi nous n'avons pas pour connaître l'imagination ou la sensation seule, mais aussi l'entendement et que l'entendement nous donne des choses que ne nous donne pas la sensation. Mais que sont en effet ces choses? des natures dont nous ne jugeons, que nous ne concluons logiquement que sur les données de la sensation, et qui par conséquent sont sensibles; car si par le raisonnement on saisit l'*inconnu*, c'est toujours conséquemment au *connu* duquel on part; on fait toujours l'invisible à l'image du visible, et si le visible est matière, il n'y a aucune force de déduction qui en puisse tirer l'esprit ou le contraire de la matière. Tout ce que pourra faire alors l'intelligence ce sera d'aller par gradation, *per attenuationem*, comme dit Gassendi, d'une matière plus grossière à une matière moins grossière, et d'appeler celle-ci une matière spiritualisée, mais ce ne sera qu'une appellation, qu'une fiction du langage, et l'esprit, le véritable esprit, ne sortira pas plus par abstraction de la substance matérielle, que la matière ne sortirait par voie de concrétion de la substance spirituelle. Pour ce qui est de Dieu en particulier, s'il n'y a pas d'autre moyen de le concevoir et de le comprendre que d'après les données sensibles, il pourra être dit un esprit, mais il ne sera en effet qu'un corps plus ou moins subtilisé.

Telles sont sur ce point les conséquences logiques, en partie avouées, en partie déniées, mais dans tous les cas rigoureuses, de la doctrine de Gassendi; elles

ont pu être pressenties du moment qu'il a professé cet axiome en apparence purement idéologique, mais au fond ontologique : toute idée vient des sens, ou d'une idée venue des sens; mais ici elles éclatent, elles sont directes et explicites.

Malgré tout cependant, il ne faudrait pas supposer que Gassendi désormais engagé dans cette voie la suivra jusqu'au bout et en bravera tous les périls ; ici encore, par une de ces contradictions que lui suggère sa sagesse, et sur lesquelles d'ailleurs il se fait sans doute illusion, infidèle à son système, de sensualiste qu'il était, devenu presque aussi spiritualiste que Descartes, avec ce principe pour règle : il faut affirmer de Dieu tout ce qui convient à sa perfection, en nier tout ce qui y répugne : « ex eo quod « divinæ perfectioni repugnet, ut sit aliquid limita- « tum, compositum, etc... cujusmodi omne est cor- « pus » (t. I, p. 298); il conclut successivement que Dieu en lui-même est un, et que dans son unité qui n'est ni la solitude, ni la stérilité, il est : « oceanum « omnium bonorum inexhaustum; quum homines « habuerit quasi rivulos, qui inarescant facile, nisi « flumini consocientur » (t. I, p. 304); qu'il est éternel, immense, en tous sens infini, car s'il était limité il serait imparfait; que par suite encore il est tout intelligent, tout-puissant, souverainement bon, libre et sage, et enfin par tous ces attributs dont il a la conscience, heureux, pleinement heureux.

Une fois sur cette route Gassendi n'a pas de peine à prouver qu'un tel Dieu est nécessairement, et comme ici il tient à se distinguer d'Épicure, et non-seulement à s'en distinguer mais à le combattre directement, il insiste et s'attache à montrer que le monde a

été créé, parce que, comme dit Bernier, l'ordre qu'il présente a été établi par quelque cause, et qu'un établissement est une action qui se fait en quelque temps, et qu'il n'y a aucun temps avant lequel il n'y ait pas un autre temps (Bernier, t. I, p. 64); parce que le tout étant de même nature que les parties qui le composent, et les parties du monde étant sujettes à la corruption et à la génération, le monde lui-même y est sujet; parce que d'après les histoires et les inventions des arts, le monde est relativement encore dans sa jeunesse, enfin parce que l'Écriture en affirme en même temps qu'elle en raconte la création; si donc il est créé il a un créateur, et ce créateur ne peut être que Dieu, qui seul est une cause vraiment efficiente et parfaite; ainsi fortune, nature, nécessité, atomes, il n'est aucun de ces principes qui explique la création; Dieu seul en rend raison.

On élève, il est vrai, contre cette vérité différentes difficultés; ainsi on demande comment Dieu a pu faire le monde, à l'aide de quels instruments; on demande pourquoi il l'a fait à un moment plutôt qu'à un autre; on demande encore à quelle fin. Gassendi répond en premier lieu : « Quid tamen obstat, quo-« minus sit causa, quæ ut non indigeat manibus, « quibus apprehendat organa, sic neque organis quæ « apprehendantur? Nonne vides (ut argumentum « ex rebus manifestis ducam) ad eloborandum arcum « Iridis, rem adeo pulchram et concinnam, neque « manu opus esse, neque circino, penicilloque ullo? « cur non et mundus potuerit fabrefieri sine follibus « et incude? » (t. I, p. 317) ajoutant ces paroles : « Ita divinus artifex solertissimus demum erit, « quum nullo neque materiæ, neque ministrorum,

« neque organorum apparatu indiguerit. » En second lieu il répond que c'est assez de dire que Dieu a créé le monde au point de la durée infinie qui a plu à sa sagesse, qu'en le créant à ce point et non à un autre, il a fait ce qu'il y avait de mieux, « nempe quod « ipsi placuit, cui nihil placere nisi optimum po- « test. » Quant à la fin de la création, elle est prochaine ou dernière; prochaine, c'est l'homme lui-même, l'homme à perfectionner s'il est sage, à corriger s'il ne l'est pas, et dans tous les cas à améliorer, à conduire au bonheur; dernière, c'est Dieu, c'est la satisfaction de son amour et de sa bonté; il pouvait créer ou ne pas créer, « voluit nihilominus « condere, quatenus judicavit melius esse naturas, « quibus posset benefacere, quam non esse, » et la création a été faite, et elle a été pour lui une manifestation et comme un témoignage qu'il s'est donné de sa propre perfection. (T. I, p. 318.)

D'un Dieu créateur, et créateur avec tous les attributs qui viennent de lui être reconnus, à un Dieu providence, la conclusion est comme nécessaire; aussi Gassendi l'admet-il; mais il fait plus que l'admettre, il y insiste avec développement et réfutation expresse de la doctrine contraire, précisément parce que cette doctrine est celle d'Épicure : «quum Epicu- « rus adversus generalem mundi providentiam sæpius « dixerit. » (T. I, p. 310.) Il s'applique donc à combattre les deux principaux arguments épicuriens contre la Providence, tirés l'un de la nature de Dieu et l'autre de celle du monde. Premier argument : un des attributs de Dieu est le bonheur, or le rôle de Providence par les soins qu'il impose est un obstacle au bonheur; donc il ne peut convenir à Dieu.

Gassendi répond d'abord : on ne saurait nier qu'être providence ne soit une perfection : « Posse mundo « providere et naturæ rerum consulere, quis perfec- « tionem esse non censeat? » (T. I, p. 323.) Or, Épicure admet que Dieu doit être parfait, il doit donc être providence; et comme d'ailleurs on reconnaît qu'il doit jouir du bonheur, bonheur et providence doivent non pas s'exclure mais se concilier intimement en lui; ce qui s'explique d'ailleurs si l'on considère que la providence n'est laborieuse que dans l'homme, chez lequel elle est en effet pleine de faiblesse et d'infirmité; et qu'il n'en est pas ainsi de Dieu, chez lequel elle est accompagnée du sentiment de la toute-puissance; mais l'homme lui-même, quand parfois s'élevant à la sainteté, cette habitude, devenue facile à force de volonté, des plus hautes vertus, il s'assimile ainsi à Dieu, ne jouit-il pas avec délice de cette divine activité? Que sera-ce donc de Dieu qui est l'absolue sainteté : « Si ipsi homines « maximopere delectantur, quum aliquid juxta vir- « tutem a natura insitam agunt, consentaneum pro- « fecto esse ut existimemus Deum delectari, tantum « abest ut turbetur, quum juxta virtutem immensam « ac indefatigabilem providebit omnibus rebus..... « adeo rursus nullam videri majorem esse voluptatem, quam aliis prodesse et quam licet plurimi « benefacere; quocirca et fore in Deo voluptatem « quam maximam. » Le second argument épicurien c'est que tout va dans le monde comme s'il n'y avait pas de Providence; car une partie des choses y va sans ordre et au hasard, et ne prouve pas la Providence, et une autre y va en ordre mais par des causes qui ne sont pas la Providence elle-même.

Gassendi répond d'abord que comme le monde n'est que par Dieu, qui l'a tiré du néant, et ne l'en a pas tiré sans but, il est par là même conduit selon des conseils et des plans qui ne sont point le hasard; qu'ensuite réellement rien ne va au hasard, et que le désordre n'est au fond que l'ordre inexpliqué; il répond en outre que l'ordre manifesté dans certains êtres, qui semblent l'avoir en eux et le mettre en action par eux-mêmes prouve d'autant mieux la Providence, que la cause dont ils émanent les a faits capables d'un tel ordre. Quel général en effet que celui dont les soldats seraient par lui à ce point disciplinés et formés qu'ils pourraient seuls et sans chefs faire tout ce qui est nécessaire à la guerre! Quel auteur du monde que celui qui en a tellement constitué toutes les parties, qu'elles accomplissent comme d'elles-mêmes leurs lois et leur destin ! « Quomodo « vero partes mundi stationem, ordinemque tene- « bunt, suisve fungentur muneribus, si rudes fue- « rint et non eruditæ? et si sunt adeo eruditæ..... « quomodo a stulta fortuna.... (T. I, p. 325.)..... « Dicant oportet causam, quæ id ingenium præ- « beat, esse ipsam summo ingenio pollentem.» (T. I, p. 326.)

Mais c'est plus particulièrement en ce qui regarde l'humanité qu'il s'agit de réfuter les objections contre la Providence. (T. I, p. 326.)

Ainsi on dit qu'à la manière dont vont les choses humaines Dieu est indifférent ou faible, et n'est pas par conséquent une véritable providence.

Il n'est ni l'un ni l'autre, répond avec raison Gassendi.

Il n'est pas indifférent, car s'il l'était, il ne serait

pas heureux; or il l'est, on l'a prouvé, et c'est d'ailleurs ce que les épicuriens ne font pas difficulté d'accorder.

La félicité est dans son essence parce qu'elle est comme la fleur et la couronne de l'action; « quasi « flos et coronamentum omnis actionis elicitæ secun- « dum naturam. » (T. I, p. 330.)

Mais s'il n'est pas indifférent, quelle plus douce affection pour lui que celle qui naît de la conscience des bienfaits qu'il répand, et quels bienfaits plus dignes de lui et dont il puisse mieux jouir que ceux qui ont pour objet le soin de l'humanité?

D'autre part Dieu n'est pas faible, car il a le monde en sa main, et conduit tout selon ses vues, et quant à nous, s'il semble non pas nous abandonner, mais nous laisser notre arbitre, il ne nous a pas moins sans cesse sous sa garde et en sa sollicitude : « Quippe « qui natura sumus liberi. Idcirco nos, quæ maxima « ipsius benignitas, frui patitur libertate nostra, ac « nos interea procul dubio versus meliora dirigit. « Etenim vices parentis gerit, dum ludicras exerci- « tationes liberis permittens, præmia etiam ac pœnas « addit. » (T. I, p. 330.)

Mais les maux de toute espèce dont nous sommes affligés ne prouvent-ils pas contre la Providence?

D'abord si les maux prouvaient contre, les biens prouveraient pour; ensuite les maux ont leur raison, qui loin d'être une objection est au contraire un argument favorable et très-fort; car : « Si nullum ma- « lum sit, nullum periculum, nihil denique quod « lædere possit, tollitur omnis sapientiæ materia. » (T. I, p. 331.)

On ajoute que les biens comme les maux sont fort

mal distribués : « bona quæ viris malis, et mala quæ « bonis eveniunt. » (T. I, p. 331.)

Il y a sans doute là une difficulté, mais elle n'est pas insoluble. Ainsi en ce qui regarde les biens qui échoient au méchant, on peut dire que faute à lui de les accueillir convenablement, ils se corrompent et lui tournent à mal ; « non vera sed fucata bona, « quod cortice tenus sint vera, et nihil solidi conti- « neant. » Il n'est donc pas heureux au fond de la possession de ces biens, et le remords ou le défaut de contentement de soi-même trouble la joie qu'il en peut recueillir.

Ces biens laissés ou permis au méchant ont d'ailleurs un autre but : « Videtur illos concessis bonis « ad virtutem allicere, quum sic in semet possint re- « dire, ut his adjuti subsidiis, postmodum honeste « se gerant. » (T. I, p. 332.)

Les maux qui arrivent au juste s'expliqueut par une raison analogue, c'est-à-dire qu'il a en lui, qu'il a dans sa pureté quelque chose qui les modifie, les change et les tourne en biens. Il est du moins heureux, au milieu de ces maux, de sa soumission à Dieu, de la conscience de sa vertu : « Si amittit ex- « terna bona, nihil suum amitti sentit. »

Ils sont d'ailleurs, comme on l'a déjà dit, des épreuves ou des occasions de force et de grandeur ; et il n'a véritablement sous ce rapport qu'à s'en féliciter et à en remercier Dieu.

Enfin il y a dès cette vie, mais surtout dans celle qui suivra, des peines pour le méchant et des récompenses pour le juste.

Telle est la justification de la divine providence.

On voit qu'ici Gassendi est bien loin, de toute

manière, de la doctrine d'Épicure; il n'est plus épicurien, il est simplement chrétien; en quoi certes il a gagné. Mais, on doit le remarquer, s'il y a sagesse et foi sincère à avoir ainsi passé d'une doctrine à l'autre, il n'y a pas, il faut en convenir, autant de rigueur logique; et l'auteur a bien pu opposer et substituer heureusement le dogme chrétien au dogme épicurien; mais il n'a pas pu l'en déduire.

La suite du plan de Gassendi, après la double question *du principe matériel* et du *principe efficient*, amène celle du *mouvement*. Or, celle-ci, quoiqu'elle entre sans doute dans un système général de philosophie, est cependant plus spécialement du ressort de la physique. En effet, de quoi s'agit-il dans le *Syntagma* à cet égard? de savoir ce qu'est le mouvement en général, ce qu'est le mouvement naturel, le mouvement violent, l'accélération et la proportion du mouvement dans les corps qui tombent, dans ceux qu'on jette, etc., etc. Or, il n'y a là, à proprement parler, que des sujets physiques. Je passe donc outre en omettant également le livre relatif aux qualités des choses, telles que la *rareté* et la *densité*, l'*opacité* et la *transparence*, la *grandeur*, la *figure*, la *pesanteur*, la *légèreté*, le *chaud*, le *froid*, la *saveur*, l'*odeur*, etc. Je ferai seulement cette remarque que traitant des qualités en général, et sans distinction des qualités physiques et morales, Gassendi ne tient ici compte que des qualités physiques, comme si elles étaient les seules qu'il reconnût; et ce qui le prouve c'est le passage suivant : « Omnis ratioci-« natio ortum habet a sensibus, aut ab iis quæ sen-« sus percipiunt; nihil autem a sensibus præter qua-« litates percipitur; qualitas est enim quidquid

« visui, tactui, cæterisque sensibus patet » (T. I, p. 372); passage qui du reste vient à l'appui de l'interprétation générale que n'hésitera pas à donner à la philosophie de Gassendi quiconque l'aura sérieusement étudiée.

Je ferai pour le livre qui vient ensuite et qui traite de la *génération* et de la *corruption des choses*, comme j'ai fait pour celui des *qualités :* je me bornerai à une remarque, ou plutôt à la citation d'un passage dans lequel se montre le sentiment de l'auteur sur les différentes hypothèses géologiques qui se proposent d'expliquer la création de la terre : *De primævo exortu, primave genesi et constitutione rerum.* Il les rejette toutes, il ne les discute même pas, par les raisons suivantes : « Primum quia nulla ex ipsis est « quæ non supponat materiam æternam;... deinde « quia nonnullæ sunt, quæ statuunt materiam « sponte ac temere, nulloque consilio coaluisse.... « præterea quia nulla quæ non pro arbitrio, habitu- « que conficta sit, cui non ab aliis contradicatur.... « postremo quia ut jam præmonui, fax nobis præ- « fatur a litteris sacris. » (T. I, p. 484.) Il y a dans ce sentiment quelque chose des vues sages qu'un homme, je dirai volontiers d'autant de bon sens que de génie, M. Cuvier, a exposées avec tant de simplicité et d'élévation à la fois dans son *Discours sur les révolutions du globe.*

Ici se termine la première section de la physique de Gassendi, et commence la deuxième qui a pour sujet *les choses célestes.* C'est de l'astronomie, je n'en dirai rien; seulement j'en recommande la lecture à ceux qui s'occupent de l'histoire de cette science; ils y trouveront sous ce rapport satisfaction et

instruction; en astronomie comme dans toutes les autres branches, et peut-être mieux encore que dans les autres branches des connaissances philosophiques, Gassendi est plein d'érudition; et si même par hasard on était curieux d'astrologie, science dont alors on n'avait pas encore tout à fait cessé de s'occuper, et que Descartes avoue lui-même avoir étudiée, il est vrai pour la juger, on pourrait lire « *de vanitate astrologorum* » un certain nombre de pages (t. I, p. 713 et suiv.), qui ne seraient pas sans intérêt, bien qu'elles regardent un préjugé aujourd'hui sans racine. On ne sait plus, de nos jours, qu'en gros ce que c'est que l'astrologie. Gassendi en fait connaître avec détail la langue, les principes et les diverses applications; il mesure si bien l'explication qu'il en donne, il l'accompagne de critiques si judicieuses et si fines (de son temps c'était un vrai mérite), il y mêle à sa manière une si juste raillerie, qu'il y a vraiment plaisir et en même temps profit à l'entendre ainsi disserter, comme il le dit, « *de effectibus siderum.* » Je regrette presque que les limites et l'objet de ce travail ne me permettent pas de m'étendre davantage à cet égard. Je citerai toutefois, non de Gassendi mais de Bernier, qui le commente, un ou deux passages desquels ressortira suffisamment leur commune opinion sur cette matière : « Je dirai seulement (c'est ici Bernier qui parle) pour une éternelle honte de cet astrologue Morin, que voyant que M. Gassendi, qui se moquoit de son astrologie judiciaire, étoit infirme et atteint d'une fluxion sur la poitrine, il fut assez imprudent pour prédire et faire savoir à tout le monde, par un imprimé exprès, qu'il mourroit sur la fin de juillet ou au commence-

ment d'août de l'année 1650, prétendant par là ériger un trophée à son astrologie; et cependant M. Gassendi ne se porta jamais mieux qu'en ce temps-là, et il reprit tellement ses forces, qu'il me souvient que le cinquième de février de l'année suivante, nous montâmes ensemble la montagne de Toulon pour faire les expériences du vide. » (T. IV, p. 489.) J'ai cité ce passage, moins pour ce qu'il dit sur l'astrologie que pour les particularités qu'il contient sur Gassendi. Le suivant est plus significatif : « On ne trouvera peut-être pas mauvais que je mêle ici quelque chose de ce que j'ai dit des astrologues dans ma *Relation des États du grand Mogol*, quand ce ne seroit que pour délasser un peu l'esprit de cette grande application où M. Gassendi nous a tenus jusqu'à présent. Voici mes termes. Il s'éleva en ce temps-là une petite tempête sur les astrologues, que je ne trouvai pas désagréable. La plupart des Asiatiques sont tellement infatués de l'astrologie judiciaire, qu'ils croient que rien ne se fait qui ne soit écrit là haut (c'est leur façon ordinaire de parler), de sorte que, dans toutes leurs entreprises, ils consultent les astrologues. Quand deux armées sont prêtes pour donner la bataille, on se donne bien de garde de combattre avant que l'astrologue n'ait pris le *sahet*, c'est-à-dire qu'il n'ait pris et déterminé le moment qui doit être propice et heureux pour commencer le combat. Ainsi lorsqu'il s'agit de choisir un général d'armée, de dépêcher une ambassade, de conclure un mariage, de commencer un voyage, ou de faire la moindre chose, comme d'acheter un esclave et de vêtir un habit neuf; rien de tout cela ne se peut sans l'arrêt de monsieur l'astrologue. Ce

qui est une gêne incroyable et une coutume qui traîne même avec soi des conséquences si importantes que je ne sais comment elle a pu subsister si longtemps; car enfin il faut que l'astrologue ait la connoissance de tout ce qui s'entreprend, depuis les plus grandes affaires jusqu'aux plus petites. Or, il arriva que le premier astrologue du roi tomba malheureusement dans l'eau et se noya, ce qui fit grand bruit à la cour; car comme on savoit que c'étoit lui qui donnoit le *sahet* au roi et aux omrahs ou seigneurs de la cour, chacun s'étonnoit comment cet homme si expérimenté et qui depuis si longtemps donnoit la bonne aventure aux autres, n'avoit pas su prévoir son malheur; il y en avoit même de ceux qui faisoient les plus entendus, qui disoient que dans le Franguistan, c'est-à-dire dans notre Europe, où les sciences fleurissent, on tient ces sortes de gens suspects, et que quelques-uns même les prennent pour des charlatans; qu'on doute fort si cette science est fondée sur de bonnes et solides raisons, et que ce pourroit bien être quelque prévention ou imagination des astrologues, ou plutôt un artifice pour se rendre nécessaires auprès des grands et les tenir en quelque sorte de dépendance. Tous ces discours déplaisoient beaucoup aux astrologues, mais rien ne les fâchoit tant que ce conte qui s'est rendu fameux : Le grand Cha-abas, roi de Perse.... (suit le conte, qui est assez plaisant, mais que je vous épargne, parce qu'il seroit un peu long, et dont la conclusion est que Cha-abas, entendant le brusque raisonnement de son jardinier contre son astrologue, se mit à rire, tourna le dos à celui-ci et se retira). » (Bern., t. IV, p. 503.)

C'est par ce traité sur l'astrologie que finit la

deuxième section du *Syntagma*. J'arrive donc à la troisième. Je vais vite, mais la nature des matières toujours plus physiques que philosophiques le permet ainsi. Elle le permettra également pour plusieurs livres de cette troisième section, pour ceux par exemple où il s'agit : *de Globo ipso telluris, de vulgo vocatis Meteoris, de Lapidibus ac Metallis; de Plantis*. Il est évident, à la seule inspection des titres, qu'ils appartiennent aux sciences physiques et naturelles; je ne les mentionne donc que pour marquer la place que leur donne Gassendi dans l'ordre général de son ouvrage, et je passe outre.

Seulement je noterai encore ici, que tous ces livres offrent chacun le double intérêt de la science et de l'histoire de la science; car en chacun, Gassendi ne se montre pas seulement physicien et naturaliste, mais historien et critique instruit et éclairé.

Je noterai aussi deux points entre plusieurs autres que j'y ai remarqués; l'un touchant la pierre philosophale, dont il parle à peu près comme de l'astrologie; et l'autre touchant l'âme des plantes.

De la pierre philosophale, il dit (traduction de Bernier, t. V, p. 324) : « Ils lui prêtent deux propriétés admirables : la première d'établir une santé ferme et constante et de perpétuer, ou du moins de prolonger beaucoup la vie, ce qui fait qu'ils lui donnent le nom d'Élixir de vie et de médecine universelle. La seconde de changer les métaux en or, qui est ce dont nous nous proposons ici de parler, réservant cette médecine universelle prétendue pour un autre endroit.

« Il faut donc se souvenir qu'ils posent pour fondement que le mercure est la matière commune de tous

les métaux (ne parlant qu'à peine du soufre qu'ils croient venir d'ailleurs) et qu'ils est plus ou moins mêlé et fixé dans l'argent, dans le cuivre, dans le fer, l'étain et le plomb; mais que dans l'or il est parfaitement tempéré et parfaitement fixé, n'y ayant point de feu si long et si violent qui en puisse rien dissiper. De là vient, qu'ils n'ont pour but que de trouver quelque chose qui donne cette nature d'or au mercure, soit qu'il soit seul, soit qu'il soit caché dans les autres métaux; parce que l'or étant le plus parfait des métaux, ils croient que la nature n'engendre les autres métaux que parce qu'elle ne trouve pas un mercure disposé pour en former de l'or, si bien que c'est dans la découverte de cette chose-là que consiste toute la difficulté.

« Aussi la cherchent-ils diversement dans divers genres de corps; les uns, par exemple, entre les minéraux, comme dans l'antimoine; les autres entre les végétaux, comme dans le vin; les autres dans les choses animées, comme dans le sang humain; mais ceux qui passent pour les plus éclairés, prévoyant que ce doit être une espèce de semence, croient qu'il ne faut pas chercher ailleurs que dans l'or même..... etc., etc. »

Quant à l'âme des plantes, Gassendi n'est pas éloigné d'y croire et de l'admettre, et contre les épicuriens, il s'accorde avec Aristote qui, à cet égard, dit-il, incline modérément à penser qu'elle existe, sans toutefois qu'elle soit autre chose que l'âme nutritive. « Il y a, selon lui, des raisons fort considérables qui pourroient bien avoir donné lieu à cette opinion; car la nutrition et ce sucement d'aliments qui se fait avec choix semble marquer quelque sen-

timent de faim et d'appétit, et une espèce de connoissance sensitive; je dis qui se fait avec choix, car qu'un arbre soit disposé d'une telle manière qu'il ait de la bonne terre d'un côté, et de la mauvaise de l'autre, il ne poussera ses racines du côté de la mauvaise, qu'autant qu'il lui sera nécessaire pour se soutenir et s'affermir, au lieu qu'il les poussera bien loin de là au travers des pierres et des murailles pour aller chercher la bonne. Outre que ce vert vif, cette joie et cette vigueur qu'elles font paroître, lorsqu'on les arrose et qu'on leur donne leur nourriture, après avoir beaucoup souffert, et cette gaieté printanière qui leur vient ensuite du sommeil de l'hiver, sont des marques de quelque sentiment de plaisir. . . . . .

« Ainsi l'on dit communément que la palme femelle penche amoureusement ses branches vers la palme mâle, comme pour s'en approcher. . . . . et d'où vient que la courge, les pois, notre vigne ordinaire, celle de Virginie et celle de Canada, allongent si proprement leurs petits doigts ou tenons, et s'entortillent ou se prennent et s'attachent si fortement aux arbres ou aux murailles, si ce n'est par quelque espèce de désir de s'appuyer et de s'affermir pour croître et s'élever à leur aise? Et dites-moi, je vous prie, ce que les hommes font davantage avec leurs mains, lorsqu'ils veulent grimper quelque part? . . . . . .

« C'est pourquoi rien ne nous empêche de dire qu'il y a une espèce d'âme dans les plantes, d'autant plus que tout le monde demeure d'accord avec Aristote qu'elles vivent, qu'elles se nourrissent, et que rien ne se nourrit sans âme; et si l'usage ne

permet pas qu'on les appelle des animaux, du moins doit-il, ce semble, permettre qu'on les dise animées, comme il permet qu'on les dise vivantes. » (Bern., t. V, p. 337.)

Je ne ferai qu'une simple réflexion au sujet de cette opinion : c'est que, bien qu'elle paraisse très-modérée dans les termes, elle est cependant, quoique dans un autre sens, aussi excessive que celle de Descartes. Car, tandis que celle-ci a le tort de trop isoler l'esprit de la matière, celle-là, de son côté, le lui prête un peu trop ; et ce n'est pas une moindre hypothèse d'accorder, avec Gassendi, l'âme ou la vie du sentiment aux végétaux eux-mêmes, que de la refuser aux animaux, ainsi que le fait Descartes. S'il ne faut pas trop ôter, il ne faut pas non plus trop donner à la substance matérielle. Il faut lui faire sa juste part, et la reconnaître pour unie tantôt à l'esprit qui l'anime, la vivifie de sa présence, et s'y montre avec la pensée, l'affection et la volonté, tantôt à de simples forces qui ne lui communiquent que les propriétés végétales et minérales.

Je n'ai plus besoin de dire pourquoi je passe encore les livres suivants : *de Varietate animalium ; de Artibus animalium ; de Generatione ; de Nutritione ; de Pulso et Respiratione*, pour ne m'arrêter qu'à celui-ci : *de Anima*. La nature des sujets l'explique suffisamment.

Mais je m'arrête à celui de l'âme. Voici d'abord dans quels sentiments Gassendi aborde la question : « Disserendum, non tam quod spes sit ut ejus na-« tura possit a nobis introspici, quam quod igno-« randum non sit, quousque fuerint in ea disqui-« renda progressi. » (T. II, p. 237.)

Ce que confirment ces paroles par lesquelles il termine cette revue critique des opinions sur l'âme : « Quum autem, ut initio testati sumus, spes non sit « ut intimius naturam animæ perspicere possimus... « abunde erit si balbutiendo aliquid tentemus. » (T. II, p. 250.)

Après avoir ainsi marqué dans quelles dispositions d'esprit il traitera la question, il commence par considérer l'âme dans les animaux, « parce que, dit-il, la chose est plus difficile à l'égard de celle de l'homme (ce qui est loin d'être exact), et qu'on peut en philosopher plus librement et se tromper avec moins de danger. » (Bern., t. V, p. 454.)

Or, selon lui, on peut dire que l'âme dans les animaux semble être quelque chose qui les fait vivre; car la vie est comme la présence de l'âme dans le corps, de même que la mort en est l'absence; « qu'elle y est quelque chose de très-ténu, qui, quoique imperceptible à la vue, peut néanmoins être aperçu par l'entendement, lorsqu'on fait réflexion sur la chaleur, la nutrition, le sentiment, le mouvement, et les autres fonctions animales qui ne peuvent avoir lieu sans un principe réel et effectif; qu'elle n'y est pas une pure forme, une qualité, une habitude ou une disposition, mais une substance vive, qui a sa forme, ses qualités, ses habitudes, ses dispositions; que cette substance, qui est matière, mais matière très-déliée, qui est comme la fleur de la matière, est une espèce de feu, en sorte qu'elle est ignée. » (Bern., t. V, p. 454.)

Telle est son explication, laquelle, contre ce qu'il suppose, est loin d'être très-claire, et donne certainement lieu à plus d'une grave objection. Ainsi

d'abord ce principe est mal nommé âme; c'est vie qu'il aurait fallu dire; car la vie peut bien être là où n'est pas la conscience; mais il n'en est pas de même de l'âme; il n'y a pas d'âme, il n'y a que force, là où n'est pas le sentiment du *moi*. Ensuite ce principe, auquel sont attribuées certaines qualités ou facultés essentielles à l'esprit, telles que la sensation et l'imagination, est à tort considéré comme quelque chose de matériel; il y a, dans tous les cas, contradiction à le faire spirituel par les qualités, et matériel quant à la substance; enfin, quand il serait matériel, ce serait une hypothèse de le concevoir comme igné; car pourquoi plutôt igné qu'électrique ou magnétique? Rien assurément ne le démontre.

Quant à l'âme de l'homme, ce qui la rend, selon Gassendi, difficile à déterminer et à reconnaître dans son essence, c'est qu'elle est non-seulement raisonnable et intelligente, et par là distincte de celle des animaux, par conséquent immatérielle, mais qu'elle est en même temps végétative et sensitive, en quoi elle paraît ressembler à celle des animaux, et par conséquent être corporelle. (T. I, p. 255.)

La difficulté ne serait pas si grande, si Gassendi n'avait pas commencé par supposer faussement que l'âme des animaux est de nature matérielle; car alors il eût mieux compris que l'âme de l'homme, pour avoir certaines facultés ou certains attributs de celle des animaux, n'en est pas moins spirituelle, puisque celle-ci l'est elle-même; mais, par prévention systématique, il se rend la question plus embarrassante qu'elle ne l'est, et des deux solutions qu'elle peut recevoir, il prend précisément celle qui

est la moins vraisemblable. En effet, de ces deux solutions, dont l'une consiste à regarder l'âme comme simple et unique, et réunissant en elle des facultés diverses, mais non opposées entre elles, telles que l'intelligence et la volonté, la sensation et l'imagination ; l'autre comme double, et non simple, comme deux âmes dont celle-ci est sensitive et irraisonnable, celle-là raisonnable et intelligente, il rejette la première, parce que, selon lui, elle aurait pour conséquence la réunion, dans un même sujet, d'attributs dont les uns seraient immatériels et les autres matériels. Or il aurait raison si en effet les attributs dont il s'agit étaient ceux-ci d'une nature et ceux-là d'une nature contraire ; mais c'est là une supposition, ou plutôt c'est une erreur ; car il n'est pas vrai de dire que la sensation, par exemple, soit plus matérielle que l'intelligence, et ne puisse coexister avec l'intelligence dans un seul et même sujet.

Gassendi admet donc la seconde solution, parce qu'elle lui semble échapper à cette prétendue contradiction ; mais cette contradiction n'en est pas une, comme on vient de le voir, et elle est bien plus admissible que l'hypothèse des deux âmes, qui est en opposition directe avec les faits les plus constants.

Quoi qu'il en soit, il y a deux âmes, selon l'opinion de Gassendi ; mais alors, objectera-t-on, et c'est ici lui-même qui parle, l'homme n'est donc pas un, un tout par soi, *unum quid, unum per se, sed duo* (t. II, p. 257). Il répond : « Si l'homme, étant composé d'une si grande diversité de parties, ne laisse pas d'être *un par soi*, en ce que ces parties sont très-étroitement unies, il ne laisse pas aussi, étant composé de corps et d'âme, d'être *un par soi*, en tant

que l'un est puissance et l'autre acte comme on dit, ou, si vous voulez, en tant que l'un est de sa nature propre pour recevoir, et l'autre pour être reçu; l'âme humaine sera aussi *un par soi* en tant que la sensitive sera comme la puissance recevante et la raisonnable comme l'acte reçu; et le composé de l'une et de l'autre sera ensuite un acte propre à être reçu dans le corps, et à faire avec lui un *tout par soi*; quoique on dise ordinairement l'homme extérieur et l'homme intérieur, ou l'homme spirituel et l'homme animal. » (Bern., t. V, p. 487.)

Sur quoi il y a d'abord à remarquer combien la réponse de Gassendi, qui est en lui-même si peu péripatéticien, est ici empreinte de péripatétisme.

Ensuite cette réponse explique bien, jusqu'à un certain point dans le sens d'Aristote, l'unité ou plutôt l'union des deux éléments; mais l'unité, l'unité réelle, la simplicité de la substance, qui seule en nous mérite le nom d'âme, elle ne l'explique pas; car elle la nie ou la résout en dualité; de telle sorte, par exemple, que, contre ce qu'il y a de plus clair pour l'observation la plus commune, il faut dire, d'après ce système, que ce n'est pas en nous la même âme qui raisonne et qui sent, et qui veut et imagine; mais qu'il y en a deux, bien distinctes, dont l'une a certaines facultés, l'autre certaines autres facultés, lesquelles cependant, en réalité, appartiennent toutes au même moi; et le moi est ainsi scindé, divisé en deux substances, c'est-à-dire méconnu, on pourrait dire nié.

Du reste si Gassendi reconnaît ici implicitement la spiritualité de l'âme raisonnable, il n'en donne

aucune preuve expresse; nous verrons plus tard celle qu'il en propose.

Pour ce qui est de l'âme non raisonnable, il l'assimile à celle des animaux; elle est donc matérielle et ignée. Après avoir distingué deux âmes, Gassendi examine successivement les facultés de l'une et de l'autre.

Celles de l'âme irraisonnable peuvent se diviser en deux classes; elles sont les unes *organiques vitales*, les autres *organiques animales*. Je ne m'occuperai que de celles-ci, celles-là étant spécialement du ressort de la zoologie, puisqu'elles consistent dans la génération, la nutrition, la respiration, etc., et parmi celles-ci mêmes je ne m'arrêterai qu'à celles qui, dans Gassendi, donnent lieu à quelque opinion remarquable, et qui lui soit propre.

Ainsi, en traitant des sens en général, il se demande (t. II, p. 339) quelle est la nature de la chose sensible ou de l'objet de la sensation, et s'il est ce que la sensation le montre? « Quæ sit sensibilis natura? « Talene secundum se sit, quale percipitur a sensu? »

Voici comment il répond à la question : « Sen- « sibile quidem concrete acceptum, seu quatenus « coloratum, sonorum, odorum, sapidum, cali- « dum, etc., etc. Nemini esse dubium potest, quin « sit substantia quædam corporea, seu corpus, quod « habeat in se unde movere sensum possit : verum « dubium est de sensibili abstracte accepto, et quo « pacto solet vulgo accipi, nempe pro ipsa vi, seu « facultate movendi sensum, ... utrum « hoc facultas sit quid substantiale et corporeum. . . « an non? » (T. II, p. 340.) Il y a donc doute si en soi ces propriétés sont réelles et corporelles. Tout

ce qu'on peut affirmer, c'est qu'elles sont en puissance dans les corps, et qu'elles y demeurent en cet état, jusqu'à ce que l'âme par la sensation intervienne, et de la puissance les fasse passer à l'acte. Ainsi, il n'y a pas, à proprement parler, couleur réelle, mais seulement matière à couleur, ou couleur en puissance, tant qu'il n'y a pas eu perception par l'œil; il faut donc que ce quelque chose, qui n'est pas encore la couleur, mais qui peut le devenir, entre en rapport avec l'âme au moyen de l'organe, et trouve par là le sujet sur lequel il doit agir, pour qu'il devienne couleur en acte, ou simplement la couleur. De même pour l'odeur : « Sic vigente lilio « aut rosa, nihil aliud esse per aerem, quam diffu- « sam exhalationem; ac solum ubi naris est et olfac- « tio, exhalationis corpuscula odorem fieri. Sic in « sale. . . . . sic dum ignis ardet. » (T. II, p. 340.) En sorte que, dans toute propriété analogue des corps, il y a deux parts à faire : l'une relative à l'objet qui cause la sensation; l'autre au sujet sentant lui-même, et à la manière dont il est affecté, *ad modum recipientis;* il y a, comme on dirait aujourd'hui, de l'objectif et du subjectif, quelque chose qui ne dépend pas et quelque chose qui dépend de nous.

Après cette explication, Gassendi passe en revue les différents sens, et là rien qui lui soit particulier, et qui mérite d'être remarqué; j'arrive donc au *Traité de la Phantaisie* ou de l'imagination, qui n'est pas ce qu'on pourrait supposer d'après l'acception plus moderne du mot, la faculté de combiner, mais simplement celle de recueillir les images, ou les idées sensibles, *facultas cognoscens interna.* (T. II, p. 398.) —(Bern., t. VI, p. 231.)

On a en général beaucoup distingué et beaucoup divisé en parlant de cette faculté « cujus functio sic « interius peragitur, ut organum nullum exterius « appareat. » On y a vu le *sens commun*, lequel consiste à rassembler les notions de chaque sens et à les unir comme dans un centre; la *vis imaginatrix* destinée à recevoir du *sens commun*, pour les conserver et les élaborer, cette variété de notions acquises : la *vis æstimatrix*, dont les objets, tels que l'amour, la haine et tous les faits semblables ne sont pas en eux-mêmes sensibles; elle ne serait alors que la conscience; la *vis cogitatrix*, qui tient des deux précédentes; enfin la *mémoire*, qui garde et produit leurs communs résultats. Mais sous tous ces noms, sous toutes ces formes, n'y a-t-il pas au fond une seule et même faculté diversement modifiée, laquelle est la phantaisie? En effet, d'abord le *sens commun* ou se résume dans la phantaisie ou n'est que la phantaisie; à plus forte raison la faculté *imaginatrice*; l'*estimatrice* n'en différerait que si réellement il y avait, avec deux ordres d'objets perçus, deux sources de notions distinctes, mais il n'y en a qu'une : « Quia nullæ species « non sunt *sensatæ*, hoc est non a sensibus haustæ. « (T. II, p. 403.)—Non discernitur a phantasia odium « aut inimicitia, tanquam abstractum aliquid, sed « concrete solum apprehenditur animal, quod noxium « quum sit, etiam exosum. » (*Ibid.*) Ce qui, pour le dire en passant, explique et confirme le principe : « Rien dans l'entendement, etc..... »

En effet, il est dit ici que tout est en nous sensation, parce que pour nous il n'y a et ne peut y avoir que des objets sensibles, même ceux qui paraissent intellectuels, tels que la haine et l'amour. Il est à la

vérité, bon de noter que le passage qui vient d'être cité prouve bien que l'être aimé ou haï peut être un objet sensible, mais non pas que le sentiment ou l'affection qu'il nous cause soient eux-mêmes sensibles, ce que cependant il fallait prouver; mais passons. La faculté *cogitatrice* peut également être ramenée ou rapportée à la phantaisie et la mémoire pareillement. Il n'y a donc là, en dernière analyse, qu'une seule et même faculté avec des fonctions différentes.

On le voit, c'est le germe de la théorie, plus tard si célèbre, de la *sensation transformée*. Et en général, qu'ils le sachent ou non, Condillac ainsi que Locke proposent dans leur système peu d'idées remarquables qui ne se retrouvent dans Gassendi, implicites ou développées, et dont, s'ils les lui ont empruntées, ils ne lui ont pas fait assez honneur. Car, je me trompe peut-être, mais je ne sache pas que jamais ils le nomment comme leur maître, et cependant, on peut le dire, il y a chez lui, tant par la doctrine que par l'histoire et la critique, la plus grande partie et la plus importante de la philosophie qu'ils professent, et je ne m'étonne pas qu'à cet égard D. Stewart et d'autres historiens aient élevé des réclamations en faveur de Gassendi : ce n'était que justice.

Parmi les facultés de connaître de l'âme non raisonnable, tout revient à la phantaisie.

Mais quelles sont les propriétés ou les attributions de la phantaisie? Elles se réduisent à trois, qui sont :

1° L'imagination ou la simple appréhension : c'est la connaissance sans jugement;

2° La composition et la division, c'est la connais-

sance avec jugement, parce qu'il y a affirmation de convenance ou de disconvenance;

3° Le raisonnement ou la connaissance par jugement, déduction, *consecutionis judicium*. (T. II, p. 411.)

On le voit, il n'y aurait encore ici qu'à changer les noms et quelques détails d'explication pour reconnaître une autre théorie célèbre de la même école, celle de l'attention, de la comparaison et de la double comparaison, qui résout en ces trois éléments tout le fait du connaître[1].

Du reste, comment la phantaisie, qui appartient à l'âme non raisonnable, a-t-elle parmi ses fonctions le raisonnement, qui est un acte de la raison? Gassendi distingue ici et dit que, comme d'ordinaire on reconnaît deux sortes de mémoire, la mémoire sensitive et la mémoire intellectuelle, on peut également admettre deux sortes de raisonnement, le raisonnement sensitif et le raisonnement intellectuel; et qu'en conséquence la phantaisie a l'un de ces raisonnements, mais non pas l'autre; ce qui n'est pas une solution, loin de là; car il y aura même difficulté pour la mémoire que pour le raisonnement; ils peuvent bien l'un et l'autre être sensitifs et intellectuels, traduisez instinctifs ou réfléchis, avoir deux caractères différents; mais comment peuvent-ils appartenir à la fois à deux facultés d'âmes et de substances différentes, et différentes comme le sont entre eux la matière et l'esprit?

Quant au fond de la question, qu'il y ait dans les animaux une sorte de raisonnement instinctif qu'ils

[1] La théorie de M. La Romiguière.

font ou qui se fait en eux comme un mouvement de nature, c'est ce qu'on ne saurait contester, à moins d'être par système un bien intrépide cartésien, et ce qu'au surplus Gassendi démontre par nombre d'exemples, dont quelques-uns sont assez curieux. (T. II, p. 414.) — (Bernier, t. VI, p. 290 et 378.)

En voici un qui n'est qu'une anecdote, mais qui ne manque pas de grâce, surtout à la manière dont il est dit : « Il me souvient, à ce propos, de ce que me promenant un jour le long d'un chemin, j'aperçus sur la branche d'un saule assez bas trois petites hirondelles nouvellement sorties du nid, qui ne s'envolèrent point quoique je passasse tout proche : retournant sur mes pas et repassant pour la troisième fois par-dessous la branche, j'étendis la main comme pour les prendre; mais deux grandes hirondelles étant survenues en ces entrefaites, et aiant gazouillé je ne sais quoi, les petits s'envolèrent aussitôt, ce qui me fit juger premièrement que ces grandes hirondelles étoient le père et la mère qui, en les querellant, les avoient avertis de me fuir comme un de leurs ennemis; en second lieu, que la plupart des animaux ne nous fuient que parce qu'ils ont reçu quelque dommage de nous..... Aussi, ajoute-t-il, a-t-on découvert en plusieurs régions, principalement en Amérique, que les oiseaux, ni les bêtes à quatre pieds, ne craignent ni ne fuient point comme ils font en ces pays où rien n'échappe à nos chasseurs et tireurs en volant; et l'on sait que l'on nourrit des perdrix par troupes dans l'île de Chio et autres lieux, et qu'elles se retirent dans les villes et les villages comme font ici nos brebis. » (Bernier, t. VI, p. 308.) Je citerai encore celui-ci, qui est l'original de la

fable de La Fontaine intitulée : *Les Souris et le Chat-Huant.* « Le sieur Guttarel nous a depuis peu assuré qu'un certain *augustin réformé*, de ceux qui demeurent dans la forêt de Fontainebleau, lui avoit dit que revenant un soir de la promenade à son couvent, il avoit aperçu un oiseau sortir d'un trou d'un arbre qui étoit creux et percé en deux endroits ; que le lendemain étant allé proche de l'arbre avec ses frères pour reconnoître quel oiseau ce pourroit être, l'oiseau sortit au bruit ; que tâchant ensuite avec assez de peine de fourrer quelque chose par le trou d'en haut pour voir ce que c'étoit, ils aperçurent que le trou d'en bas étoit bouché, et que l'aiant ouvert, ils trouvèrent dedans soixante-dix ou quatre-vingts souris toutes vives, et des épis de bled pour remplir deux ou trois chapeaux, mais que toutes ces souris avoient les cuisses rompues. Ces souris devoient apparemment être la provision du hibou, qui leur auroit rompu les cuisses pour qu'elles ne s'enfuissent pas et qui leur auroit apporté des épis de bled pour les nourrir quelque temps, cependant qu'il les mangeroit l'une après l'autre. » (Bern., t. VII, p. 674.)

Puis, qu'un cartésien s'obstine
A traiter ce hibou de montre et de machine !
Quel ressort lui pouvoit donner
Le conseil de tronquer un peuple mis en mue ?
Si ce n'est pas là raisonner,
La raison m'est chose inconnue.
Voyez que d'arguments il fit :
Quand ce peuple est pris, il s'enfuit :
Donc il faut le croquer aussitôt qu'on le happe.
Tout ! il est impossible. Et puis pour le besoin
N'en dois-je pas garder ? Donc il faut avoir soin
De le nourrir sans qu'il échappe.
Mais comment ? Otons-lui les pieds. Or trouvez-moi
Chose par les humains à sa fin mieux conduite !

Quel autre art de penser Aristote et sa suite
Enseignent-ils par votre foi?
(Liv. X, fab. IX.)

Je rappellerai à cette occasion la fable des *Deux Rats*, du *Renard* et de *l'Œuf* (même livre, fab. I), dans laquelle l'opinion de Descartes est directement exposée et critiquée.

Ce fondement posé, ne trouvez pas mauvais
Qu'en ces fables aussi j'entremêle des traits
De certaine philosophie,
Subtile, engageante et hardie;
On l'appelle nouvelle. En avez-vous ou non
Ouï parler? Ils disent donc
Que la bête est une machine. . . . . .
. . . . . .
Et nous? c'est autre chose.
Voici de la façon que Descartes l'expose;
Descartes, ce mortel dont on eût fait un dieu,
Chez les païens. . . . . .

Après l'étude des facultés de l'âme irraisonnable, vient celle des facultés de l'âme douée de raison, c'est-à-dire de l'entendement, de la volonté et de la motricité, lesquelles sont inorganiques : « Alias vero « inorganicas, quibus incorporeas exerceat func- « tiones, ac tales esse intellectum, quo intelligat, « voluntatem, qua intellecta velit, et facultatem « quamdam motricem, qua a corpore separata ciere « se ac cætera possit. » (T. II, p. 449.) — (Bern., t. VI, p. 399.)

Et d'abord l'entendement. Qu'est-il dans sa nature? qu'est-il dans ses fonctions?

Dans sa nature, il n'est pas ce qu'est la phantaisie, il en est très-distinct; ce qui le prouve, ce sont à la fois ses actes et ses objets.

En effet, premièrement ses actes ont plus de portée

que ceux de la phantaisie; ils pénètrent là où jamais ceux-ci ne sauraient atteindre, et s'ils ont le même point de départ, ils sont loin d'avoir le même terme, ils les dépassent de toute la distance qui sépare la sensation de la raison proprement dite : ils peuvent aller jusqu'à la conception de choses qui ne sont plus matérielles, qui sont par conséquent inaccessibles à la sensation : « Ac utitur quidem etiam intellectus spe-
« ciebus phantasia perceptis tanquam gradibus, ut ra-
« tiocinando assequatur ea, quæ deinceps sine specie-
« bus, phantasmatibusve intelligit; et hoc ipsum est
« quod illius immaterialitatem arguit, quod ultra om-
« nem materialem speciem provehat. » (T. II, p. 441.)

La différence est réelle, et l'on peut dire avec Gassendi : « Istud sufficiat ut constet quidpiam nos
« intelligere, quod imaginari non liceat, et intellec-
« tum ita esse a phantasia distinctum ut quum phan-
« tasia habeat materiales species sub quibus res
« imaginetur, non habeat tamen intellectus sub quibus
« res intelligat. » (*Ibid.*)

Mais cette différence, quelle est-elle? de degrés, de puissance et nullement de nature. Car d'après les termes de Gassendi : « Ac utitur quidem etiam intellec-
« tus speciebus phantasia perceptis, » l'entendement a au moins en principe quelque chose de commun avec la phantaisie; et quand il serait vrai, d'après la suite du passage, qu'en se développant, il s'élevât jusqu'à un monde immatériel, il n'en serait pas pour cela d'une autre essence, mais seulement d'une autre vertu, d'une autre force d'extension que la simple phantaisie.

Pour ce qui est de l'immatérialité des choses propres à l'entendement, je crois l'avoir déjà dit, et j'aurai l'occasion de le redire, c'est bien plutôt en

elles, d'après l'opinion de Gassendi, la difficulté que l'impossibilité d'être perçues par les sens; témoin les exemples qu'il en donne, et qui montrent que pour lui, quand il parle d'immatériel, il comprend tout simplement, non pas ce qui en soi est hors du domaine de la matière, mais ce qui dans ce domaine est d'une telle condition, que pour le concevoir il faut plus que les sens, qu'il faut le raisonnement venant en aide aux sens. Ainsi nous ne jugeons pas à l'œil de la grandeur réelle du soleil, du mouvement réel de la terre; mais cependant cette grandeur et ce mouvement, que nous explique la science, sont de la grandeur et du mouvement, des faits de l'ordre physique, qui, pour n'être pas sensibles, au moins immédiatement, n'en sont pas pour cela d'un autre ordre que tous ceux que perçoivent les sens.

Et quand Gassendi par la suite, et déjà il le tente ici[1], essayera de tirer de cette manière d'entendre l'immatérialité une preuve de l'immortalité de l'âme, on n'aura pas de peine à se rendre compte du peu de fond de cette preuve. Ce n'est pas, d'ailleurs, parce que l'âme connaît par l'entendement des objets immatériels qu'elle a ce caractère; car par le même raisonnement, on pourrait aussi conclure que de ce qu'elle connaît la matière, elle est elle-même matérielle[2]. Mais c'est en la considérant dans son essence et non dans les objets qu'elle perçoit, et qui

[1] « Nempe ex hoc efficitur, ut rem sine specie materiali intelligens, « esse immaterialis debeat; sicuti phantasia ex eo materialis arguitur, « quod materiali specie utatur. » (T. II, p. 441.)

[2] Gassendi qui s'est fait à lui-même cette objection croit y répondre en disant : « Cum gradus incorporeus sit natura sua corporeo superior, « hinc fit, ut sua excellentia perfectiones illius omnes eminente modo « possideat. — Ita gradus, spiritualis, sive incorporeus animali et cor- « poreo perfectior, cognitionem corpoream, hoc est, tam sensionem

peuvent être ou non physiques, sans affecter sa nature, qu'on la trouve une et simple, insaisissable aux sens, et, par conséquent, spirituelle. Et puisque je touche à cette question, je ferai encore remarquer que la phantaisie non plus n'est pas en elle-même matérielle, parce qu'elle n'a pour domaine que les choses de la matière; elle peut être, elle est en effet spirituelle et immatérielle, bien qu'elle ne s'exerce que sur les corps; ou pour mieux dire, pour revenir à la vraie doctrine psychologique, l'intelligence, une au fond, est toujours spirituelle, qu'elle soit à l'état de raison ou de pure perception, qu'elle soit entendement ou sensation et phantaisie; le mode ou le degré de son développement ne fait rien à sa nature, qui reste toujours distincte de celle de la matière.

Outre cette première différence qu'assigne Gassendi entre les actes de l'entendement et ceux de la phantaisie, il en indique une seconde, tirée de cette circonstance qui est essentielle à l'une de ces facultés et qui est étrangère à l'autre, c'est que l'entendement *seipsum suasque functiones intelligit, ac speciatim se intelligere animadvertit*. Je n'ai pas besoin,

« quam imaginationem, quæ animalis gradus functiones sunt propriæ « contineat. » (T. II, p. 443.)

Mais cette réponse n'est pas bonne. En effet, voici le raisonnement de Gassendi : « L'entendement comme plus noble et plus élevé que la phantaisie l'enveloppe et la dépasse, et comme il la dépasse il est immatériel. » La conclusion n'est pas juste; de ce que l'entendement enveloppe et dépasse la phantaisie, il suit qu'il est plus mais non pas qu'il est autre, qu'il s'étend davantage, mais non qu'il est d'un autre ordre; il s'ensuit plutôt parce qu'il l'enveloppe et la dépasse, qu'il a la même nature, seulement avec quelque chose de plus, qui en est la perfection mais non la contradiction.

Le raisonnement de Gassendi ne pourrait avoir quelque justesse que si en effet, comme au reste il semble le supposer, la nature spirituelle n'était qu'un degré, le degré le plus élevé, et comme la sublimation de la nature matérielle. Mais cette explication de l'esprit n'est nullement admissible.

je pense, de faire observer que c'est encore une distinction et non une opposition, deux moments dans la même faculté, et non diversité de facultés.

Enfin une troisième différence est tirée du résultat des actes de l'une et de l'autre faculté, lequel consiste pour l'entendement, en idées générales, tandis que, pour la phantaisie, il se réduit à des idées particulières. « Tertiam est earum actionum, quibus « non modo universalia universalesve notiones for- « mamus, sed percipimus quoque ipsam rationem « universalitatis. » Même remarque que pour ce qui précède; avec cette addition toutefois, que, comme Gassendi a cru devoir attribuer le raisonnement à la phantaisie, il a dû, par là même implicitement, lui attribuer quelque généralisation; car on ne raisonne pas sans idées générales.

Maintenant, quant à leurs objets, l'entendement et la phantaisie n'ont pas plus de similitude, pense toujours notre auteur, que sous le rapport de leurs actes. En effet, pendant que celle-ci est nécessairement bornée aux natures corporelles, l'autre embrasse à la fois le corporel et l'incorporel (mais il ne faut pas oublier comment on doit le comprendre) et se déploie ainsi dans un champ illimité : « Id solum at- « tingo, quod complectatur omnia, atque idcirco « non modo corporeas, sed incorporeas quoque na- « turas..... Objectum intellectus esse illimitatum, « sive omne verum, ac ut loquuntur omne ens, ut « ens; ex eo constat, quod ad nullum non genus re- « rum extenditur. » (T. II, p. 442.)

C'est encore là une observation vraie, mais d'où ne suit pas la conclusion que Gassendi veut en tirer; et si elle prouve que l'intelligence, prise dans toute

sa latitude, s'étend à plus de choses que l'intelligence circonscrite dans le cercle de la sensation, elle ne prouve pas qu'elle ne soit pas toujours l'intelligence, et la même intelligence, quel que soit le champ dans lequel elle s'exerce [1]. Elle ne prouve pas surtout que l'entendement soit immatériel et la phantaisie matérielle, car elle ne porte pas sur le sujet, elle ne porte que sur l'objet.

Ainsi, encore sur ce point, Gassendi n'établit entre l'entendement et la phantaisie qu'une différence de degré et nullement de nature, quoiqu'il prétende le contraire.

Et en tout, logiquement, il n'a pas le droit de dire que l'entendement est immatériel, et que, par conséquent, l'âme raisonnable est elle-même immatérielle. — L'entendement a ses fonctions comme la phantaisie ; ces fonctions quelles sont-elles ?

Les mêmes au fond que celles de la phantaisie, à savoir la simple appréhension, l'énonciation et l'argumentation, mais avec cette différence qu'ici elles ont à la fois une portée et un caractère qu'elles n'ont pas dans la phantaisie ; en effet, d'une part elles saisissent des objets qui ne tombent pas sous les sens et de l'autre, comme dit Bernier, « elles ont cette

[1] Je trouve ici en passant un morceau que je rapporte parce qu'il confirme la manière dont je crois qu'il faut comprendre le sensualisme de Gassendi, et particulièrement en ce qui touche Dieu.

(T. II, p. 447.) « Quod autem non aliis speciebus, quam phantasmati-« bus intellectus utatur, vel ex eo videtur imprimis patere, quod nihil « prorsus intelligamus alia specie, quam corporea, cujusmodi phan-« tasma est. Sane vero, si ulla unquam incorporea specie uteretur, « tum faceret maxime, quum Deum intelligere, rem maxime incorpo-« ream admittimus ; at ex suo loco deductis, constat, etc. . . . . » que, il est conçu comme substance aérienne, éthérée, très-subtile, très-limpide, très-lumineuse, mais toujours quelque peu corporelle, et aussi comment la spiritualité n'est qu'une sublimation de la matière, la matérialité traitée par l'abstraction.

force d'attention qu'a l'entendement à sa propre opération, ou cette réflexion sur sa propre action par laquelle il entend qu'il entend, et pense qu'il pense. » (Bern., t. VI, p. 409.) Ou plus simplement encore elles ont ce degré de liberté ou de libéral arbitre comme dit encore Bernier, qui avec et par la réflexion leur donne plus d'extension.

C'est toujours la même doctrine, toujours la même confusion au sujet des différences de degré et de nature, et par suite toujours cette même conclusion que comme la phantaisie est matérielle, l'entendement est immatériel[1].

Nous voici arrivés à l'analyse de la volonté, cette seconde faculté *inorganique* qui comme l'entendement appartient à l'âme raisonnable (t. II, p. 409) : Mais ne nous y trompons pas, ce n'est pas, en effet, de la volonté qu'il va être question, c'est de l'appétit, le titre le dit : *de Appetitu*, c'est de la partie appétente de l'âme, selon l'expression de Bernier, c'est de la sensibilité ou de la passion, pour prendre le langage de la philosophie moderne. Plus tard et ailleurs, dans la *Morale*, Gassendi traitera réellement de la volonté sous le nom de libre arbitre, ici il ne traite que de la passion, témoin ces titres de chapitres : 1° *de Appetitu*, 2° *de Affectibus seu passionibus generatim*, 3° *de Voluptate et Molestia*, 4° *de Amore et Odio*, 5° *de Cupiditate et Fuga*, 6° *de Spe ac Metu*, etc.

Cette nouvelle faculté dont le propre est de se dé-

[1] Il y aurait peut-être à faire ici une critique générale de cette théorie de la connaissance, mais c'est chose si facile d'après tout ce qui vient d'être dit, que le soin peut, je pense, en être laissé sans inconvénient au lecteur.

velopper à la suite de l'intelligence, *sequitur appetens quæ a cognoscente excitatur ac dirigitur*, dont l'objet est le bien, ou ce qui est *naturæ cujusque congruum, amicum, placens*, et dont l'essence est l'amour, se développe par un certain nombre d'affections ou d'émotions qu'il importe de reconnaître.

Mais avant tout, un mot sur la nature générale de ces mouvements de l'âme. Ce sont des *demissiones* et des *elationes*, des *contractiones* et des *effusiones*; « Voluptatem elationem quamdam effusionemve « animæ; et molestiam demissionem quamdam vel « contractionem, ob id quod videatur amplectendum « aut fugiendum. » Les termes « prosilire aut re- « silire; pertrahere aut abducere; boni adjunctio, « vel mali abjunctio » leur conviennent également, tous s'appliquent plus ou moins bien à cette grande variété d'affections qui naissent de l'appétit.

On a proposé plusieurs classifications des affections; Gassendi adopte celle-ci : affections de l'âme et du corps, ou, pour mieux dire, affections dont les unes sont plus à l'âme et les autres plus au corps, les premiers ayant leur siége dans le cœur, *in pectore*; les autres dans les diverses parties du corps.

Cette classification indiquée, il examine les faits compris dans l'une et l'autre division, et qui sont dans chacune le plaisir et la douleur, l'amour et la haine, le désir et l'aversion, l'espérance et la crainte, etc., etc., et il les examine dans cet ordre que l'on reconnaît sans doute pour celui-là même, que Hobbes a suivi de son côté, de telle sorte qu'on se demande, tant la ressemblance est frappante, auquel des deux auteurs il appartient spécialement. Comme cette première ressemblance, ainsi que par

la suite on le verra, en cache d'autres plus profondes entre les deux théories, il n'est peut-être pas sans intérêt de rechercher rapidement si c'est Hobbes qui a fait ici emprunt à Gassendi, ou Gassendi à Hobbes, ou encore si tous deux, en commun et dans leurs intimes et fréquents entretiens, ne sont pas arrivés et ne se sont pas arrêtés à la même manière de voir. J'incline à cette dernière hypothèse, qui n'est pourtant qu'une hypothèse parce que rien ne la prouve directement; mais j'y incline parce que, pour les autres, il n'y a pas plus de certitude, et que les dates qu'on consulterait ne décident pas la question. En effet, si le *Syntagma* n'a paru qu'en 1658, c'est-à-dire plusieurs années après le *de Cive* et le *de Corpore* (publiés, le premier en 1646, le deuxième en 1655), il a dû être conçu et connu longtemps auparavant, puisque c'était le fond de l'enseignement de Gassendi ; d'ailleurs la *Vie d'Epicure* et le *Syntagma Epicuri*, l'un de 1647, l'autre de 1649, contiennent déjà des traces de la théorie des affections ; de sorte qu'à tout prendre, les ouvrages, comme les hommes eux-mêmes, sont à peu près contemporains ; et si l'on attachait quelque importance à la priorité matérielle, de très-peu de temps au reste, de ceux de Hobbes sur ceux de Gassendi, il y aurait à faire remarquer que celui-ci a sur celui-là l'avantage d'études historiques à l'aide desquelles il a pu plutôt recueillir le germe des idées qu'il a développées plus tard ; et en effet, sur le point même dont il s'agit, il suit et cite Épicure et Galien qu'il lui associe.

Quoi qu'il en soit, Gassendi traite comme Hobbes successivement, mais avec plus d'abondance, du plaisir, de la douleur, de l'amour, de la haine, etc.

Il commence par les considérer dans leur siége, dans leurs organes, dans le cœur ou les différentes parties du corps, et il trouve que quand le cœur, ou celle de ces parties qui doit donner lieu à quelque passion, est modifié de la sorte : « Quapiam punc-« tura, vellicatione, solutione continui, » ou « adu-« natione, restitutioneque in naturalem statum » (t. II, p. 482); et qu'en conséquence le cœur, par exemple, « subsiliat, et quasi magis persensurum « contractationem hujusmodi, sese excipiendis spi-« ritibus dilatet, diffundat, exultet; » ou au contraire : « Resiliat et quasi hujusmodi attactum minus « persensurum, sese refugiendis spiritibus compri-« mat, coarctet, quodammodo abducat et contra-« hat; » il y a joie d'une part, et de l'autre douleur[1].

Il faut ajouter pour compléter cette explication physiologique des premiers phénomènes de la sensibilité que les *esprits* animaux, hypothèse célèbre au XVIIe siècle et qui se retrouve dans Gassendi comme dans Descartes, dans Hobbes comme dans Malebranche, comme dans tous les philosophes du temps, que les *esprits* sont les agents qui produisent dans les organes cette double modification : «Quum ex ce-« rebro affluunt spiritus, quibus ut suæ substantiæ

[1] « Voluptas et molestia perinde in corde animoque creari, ac in af-« fectis partibus, videlicet molestia primum ex quapiam punctura, etc. « . . . . . ac deinde voluptas ex adunatione . . . . » (T. II, p. 481.)

Voir aussi Bernier, t. VII, p. 505 et 716 : « Or il arrive que lorsque le cœur est doucement touché ou traité par les esprits, et qu'il est comme chatouillé, il bondit et comme s'il désiroit sentir davantage ce chatouillement, se dilate pour recevoir les esprits, se porte en avant ou saillit de temps en temps, comme pour aller à leur rencontre; d'où vient que la volupté du cœur est d'ordinaire appelée exaltation, tressaillement. Il arrive au contraire que lorsque ce cœur est touché âprement et comme piqué par les esprits, il se retire tout d'un coup, et comme s'il cherchoit un moyen de moins sentir ce rude attouchement; il se comprime et se resserre comme pour fuir la rencontre des esprits. »

« accomodatis, quasi titillatur, quum illi affluunt, « quibus, ut suæ substantiæ dissonis, quasi com- « pungitur. » (T. II, p. 481.)

Ces esprits à leur tour sont dans un sens ou dans l'autre excités dans le cerveau par les impressions, les perceptions, les opinions, en un mot, dues à la double faculté de connaître : « Il arrive derechef, dit Bernier (t. VII, p. 510), que parce qu'une opinion est dans l'âme, il est envoyé et transmis au cœur des esprits qui le meuvent ou doucement ou rudement et âprement; il arrive, dis-je, par cette raison que le cœur est affecté ou agréablement envers la chose que l'opinion tient être bonne, ou désagréablement envers celle qu'elle tient être mauvaise. »

Enfin il faut encore observer qu'il y a dans la constitution de chacun des besoins et des penchants naturels, la faim, la soif par exemple, la curiosité et l'ambition, qui à la suite de tous les phénomènes, qu'on vient de reconnaître, contrariés ou favorisés, sont la cause immédiate de la douleur ou du plaisir : « Appetentiam quam suboriens opinio transmis- « sione spirituum in corde perinde excitat... » (T. II, p. 482.)

Ainsi en principe, le bien et le mal agissant sur la faculté de connaître, dont le siége est dans le cerveau; cette faculté elle-même excitant les esprits, les esprits à leur tour courant du cerveau au cœur ou à d'autres organes et y déterminant des mouvements favorables ou contraires à nos désirs, à notre appétit, telles sont dans leur enchaînement les causes diverses de nos affections agréables ou désagréables; mais entre elles les plus importantes sont, sans contredit, celles qui agissent au début et mettent en

branle toutes les autres : ce sont le bien et le mal. Or, qu'est-ce que le bien et le mal dans le système de Gassendi ? il l'a dit d'un mot en commençant : ce qui convient ou ne convient pas à la nature de chacun; mais il ne l'a pas suffisamment expliqué, car qu'est-ce qui convient ou ne convient pas à la nature de chacun; qu'est-ce qui est bon ou mauvais, agréable ou désagréable à chacun? voilà ce qu'il s'agit de savoir. Pour cela il faut nous adresser au principe même du système et voir quelle conclusion dans son application à cette question il peut logiquement nous donner. Or, si on l'a bien compris, cette conclusion est celle-ci : pour un être qui ne voit et ne conçoit rien que de sensible, il n'y a et il ne peut y avoir qu'un bien et qu'un mal sensibles; le bien et le mal sont choses des sens ; ce sont des objets qui ont la propriété de nous faire jouir ou souffrir dans tel ou tel de nos organes. On le reconnaît, c'est au fond la même théorie que celle de Hobbes. La seule différence qui les distingue, et elle est sans importance, se réduit à ce que, selon Gassendi, ce sont des *esprits*, tandis que, selon Hobbes, ce sont des *mouvements* qui vont de la tête au cœur pour exciter les affections. Ce qui fait que l'une de ces explications est un peu plus physiologique, l'autre un peu plus mécanique, et c'est en général la nuance qui distingue les deux philosophes, mais ce qui ne fait pas que la première ne soit pas sensualiste comme la seconde.

Après avoir considéré dans leur origine, dans leurs causes, le plaisir et la douleur, Gassendi les observe dans leurs diverses variétés : ainsi par exemple, dit Bernier (t. VII, p. 522), la joie que les Latins appellent *gaudium* est un plaisir qui ne se

manifeste pas soudainement, ou ne se répand pas du moins outre mesure; celle qu'ils appellent *lætitia* est un plaisir qui sort pour ainsi dire et qui paraît principalement sur le visage; le contentement, *delectatio* ou *oblectatio*, est une espèce de plaisir plus paisible; le tressaillement, *exultatio*, est plus mobile. On peut juger par analogie des variétés de la douleur.

Gassendi en dernier lieu traite des signes et des effets physiologiques de cette double affection. Il fait à ce sujet une suite de remarques qui ne seraient pas sans intérêt, soit pour l'artiste, soit pour le médecin, mais qui touchent moins l'historien de la philosophie[1].

Après la joie et la douleur, viennent l'amour et la haine : « Sequuntur jam amor et odium, primarii « scilicet affectus, inter illos qui voluptatem, mole- « stiamque respiciunt, ac in res causasve a quibus « creantur, feruntur. » (T. II, p. 486.) Leur propre

[1] Comme exemple des explications que Gassendi donne à cet égard, je citerai ce passage :

« Pour toucher aussi quelque chose des principaux signes ou effets de ces passions, il semble quant à ce qui regarde le plaisir, que de cette espèce d'effusion ou de dilatation du cœur, il s'ensuit que la poitrine est dilatée, que le poumon devient plus enflé qu'à l'ordinaire, que les orifices de la veine artérieuse et de l'artère veineuse deviennent plus ouverts, que ces vaisseaux envoient plus de sang dans le ventricule gauche du cœur, que ce sang passe de là dans l'aorte en plus grande abondance, et que pénétrant dans les artères capillaires il se répand jusqu'aux extrémités.

« Il s'ensuit par conséquent qu'outre la chaleur qui est augmentée, il se répand une rougeur sur la peau et principalement à la face et aux joues, comme étant les plus délicates parties de tout le corps. . . . .

« Il s'ensuit encore que, par l'affluence extraordinaire du sang au cerveau, les esprits excités passent de telle manière dans les nerfs destinés au mouvement que ceux de la sixième conjugaison font comme bondir et tressaillir tout le corps, que ceux de la septième excitent le parler dans la langue, et que ceux de la deuxième égaient les yeux, et que ceux qui passent proche de là tendent les joues et les lèvres, d'où vient le ris. » (Bern., t. VII, p. 527.)

est, à l'occasion des sentiments qui les déterminent, de s'adresser aux objets qui causent ces sentiments, de les rechercher ou de les fuir; car l'amour est une passion par laquelle l'âme, portée naturellement au plaisir comme premier bien, se porte conjointement à la chose que l'opinion représente comme bonne ou capable de produire ce plaisir, l'embrasse pour ainsi dire et se l'attache étroitement (Bernier, t. VII, p. 530); et la haine, par opposition, une passion qui écarte pour ainsi dire de soi la chose considérée comme mauvaise et s'en détourne autant qu'elle le peut. Ce qui revient à dire que dans le plaisir et la douleur, nous n'avons les yeux que sur nous-mêmes, tandis que dans l'amour et la haine nous les portons sur les objets ou sur les causes qui nous affectent. Jouir en effet et souffrir est simplement être ému d'un certain état dans lequel on se sent : mais aimer et haïr, c'est à la conscience de cet état, c'est à la joie et à la souffrance joindre une disposition à s'occuper des choses bonnes et mauvaises et à agir en conséquence. L'amour est donc la joie, plus une certaine disposition à l'action, et la haine de même la souffrance, plus une disposition analogue : ce qui fait aussi que ces affections n'ont pas leur raison en elles-mêmes, mais dans celles qui les précèdent : « Neque habent in se sui ipsius arbitrium. »

Du reste, il est clair qu'elles ont même siége, même origine, même suite de causes que la joie et la douleur dont elles dérivent; elles ont même fin dernière, c'est-à-dire le bien et le mal tels que plus haut ils sont expliqués ; « rem bonam voluptatis « effectricem, malam molestiæ ; » avec ce caractère de variabilité déjà indiqué par les expressions *cujusque*

naturæ congruum, mais plus accusé ici par les termes : « neque obstat vero, quod res quæ uni placet alii « displiceat. » (T. II, p. 488.) En effet, comme le bien est ce qui plaît, le mal ce qui déplaît, et que ce qui plaît ou déplaît est en raison du tempérament et des goûts de chacun, il s'ensuit que le bien et le mal varient d'individu à individu, et dans le même individu de moment en moment ; il s'ensuit qu'ils n'ont de règle que l'état de nos nerfs et nos dispositions organiques, c'est-à-dire qu'ils n'en ont aucune. Ainsi d'une part ils ne sont que le bien et le mal sensibles, et de l'autre ils n'ont rien de fixe et de constant. Sont-ils encore le bien et le mal ? « Et il arrive de là, dit Bernier (t. VII, p. 509), que selon que les choses externes affectent le corps en bien ou en mal, l'âme les estime ou bonnes ou mauvaises, et qu'ainsi par une certaine suite nécessaire, il se forme dans la phantaisie et dans l'entendement même des opinions telles que la contexture et le tempérament du corps les suggère, en sorte que ce n'est pas merveille si autant qu'il y a d'hommes, autant il y a d'opinions différentes; » et comme on le voit il s'agit d'opinions sur le bien et le mal.

Gassendi suit une marche semblable dans l'étude de chaque passion ; il commence par en reconnaître la nature générale, il en recherche ensuite l'origine, il en marque les variétés et enfin il en décrit les signes ou les effets physiologiques.

C'est ainsi qu'il a procédé pour la joie et la douleur, c'est ainsi qu'il procède pour l'amour et la haine. Il vient d'en expliquer la nature générale et l'origine, il va maintenant en indiquer les deux autres points de vue.

Selon lui on peut ramener à deux toutes les diverses variétés de l'amour et de la haine : « Quare « ne infinita consectemur, satis forte erit, si duplicem « amorem distinguamus, alium quidem boni ut « finis, alium vero boni, ut medii ad finem; » (t. II, p. 489) et de même pour la haine : « dum odium « aliud mali ut finis, aliud medii, etc. » Il y a donc l'amour du plaisir et l'amour de ce qui donne le plaisir; la haine de la douleur et la haine de ce qui cause la douleur. Il y a l'amour et la haine en vue d'un certain état du sujet; l'amour et la haine en vue d'une certaine manière d'être de l'objet.

Quant aux signes et aux effets de ces deux passions il n'y a rien de bien particulier ; seulement on conçoit comment avec quelque chose de commun ils se nuancent et se modifient ensuite selon les circonstances comme ces passions elles-mêmes.

Après l'amour et la haine viennent le désir et l'aversion, qui par conséquent en diffèrent : «Succedunt « cupiditas et fuga..... at revera tamen eo differunt « quod amor præcedat et cupiditas superveniat « (prius enim bonum cognitum amatur et cohæ- « renter appetitur), quodque cupiditas feratur dun- « taxat in bonum futurum, absensve.....; amor « autem indiscriminatim feratur in bonum, seu « illud futurum, seu præsens, seu præteritum « sit. »

Pari autem ratione odium et fuga. (T. II, p. 491.) Ainsi le désir et l'aversion ont quelque chose de moins général que l'amour et la haine; ils sont l'amour et la haine limités à un bien et à un mal futurs ou absents, et en même temps avec un nouveau degré d'intensité et d'énergie. En effet, dans l'amour il

y a moins de mouvement, il y a comme du repos, « quies in complexione; » mais dans le désir il y a une vive agitation, « quasi sumptis alis versus bo- « num tendit, ad ipsumque anhelat; » et de même pour l'aversion, relativement à la haine, « tum alis « quoque assumptis evadere conatur.» (T. II, p. 492.)

Du reste, même origine et mêmes causes.

Rien de particulier à remarquer ni sur les variétés ni sur les signes de ces deux nouvelles passions.

Celles dont l'analyse va suivre ne sont plus que des nuances ou des combinaisons de celles-ci : « Qui « affectus cupiditati ac fugæ cohærent. » Seulement, l'espérance comme la crainte implique une certaine assurance que le bien ou le mal arriveront, « differunt cupiditas et spes, quod quum cupiditas « sit simplex quædam anhelatio in bonum, spes sit « quasi quædam elatio, ob superaddditam opinionem, « quod adventurum sit. » Et de même pour la crainte.

Gassendi, du reste, fait remarquer que, comme il y a dans l'une et l'autre ce qu'il y a dans le désir et l'aversion, et dans le désir et l'aversion ce qu'il y a dans l'amour et la haine, l'espérance et la crainte sont comme des anticipations de la joie et de la douleur, « præmolestia quædam. » (T. II, p. 496.) — (Bern., t. VII, p. 563 et 570.)

Sur les questions que l'on sait, et auxquelles donnent lieu ces passions, comme les précédentes, toujours même doctrine. Un mot seulement sur les signes ou les effets de la crainte, afin de donner encore un exemple des explications de Gassendi sur ce sujet : « Car il s'ensuit de là que le sang, et par conséquent la chaleur, n'influant plus de même sur les artères, et que, ne passant plus de même aux parties ex-

ternes, et spécialement à la face, il s'ensuit, dis-je, que les membres, et principalement le visage, deviennent pâles et se refroidissent, et qu'étant refroidis, ils ne sont soutenus et gouvernés que foiblement, et qu'ils tremblent, en sorte qu'il arrive même quelquefois que les sphincters étant débilités, le ventre et la vessie se lâchent, et quelquefois même encore les orifices des veines qui sont dans le fond du nez... la poitrine spécialement tremble, non-seulement à cause du cœur, qui est interrompu, mais principalement aussi à cause du diaphragme, qui, étant affligé par le voisinage du cœur, et ne pouvant pas s'arrêter à l'ordinaire à l'abdomen, fait la respiration plus courte; de telle manière que la région du cœur sent une sensation extraordinaire, qui, par sympathie, se communique aux parties voisines, et principalement aux bras et à la mâchoire inférieure, laquelle tremblant d'ailleurs de foiblesse, fait frapper les dents les unes contre les autres; la lèvre inférieure, non pas la supérieure, étant ainsi mue par la même raison, etc.... » (Bern., t. VII, p 573.)

Je ne parlerai pas de l'*audace* et de la *pusillanimité* qui ne sont, l'une, que l'espérance poussée jusqu'à l'extrême confiance, l'autre, que la défiance portée au désespoir; ni de quelques autres affections dérivées ou composées de celles que nous venons d'examiner, et je dirai avec Gassendi : *de appetitu et affectibus satis*. Seulement je demandrai à présenter quelques courtes remarques sur cette théorie.

Je ne reviendrai pas sur la solution qu'elle propose du bien et du mal; je l'ai, je pense, suffisamment appréciée dans ce qui précède. Mais j'insisterai sur le caractère ou la couleur sensualiste que cette solution

répand sur tout le reste de la théorie. En effet, de ce que le bien et le mal sont ce qui plaît ou déplaît aux sens, l'amour, ce large principe de toutes nos affections aussi bien des plus pures que des plus grossières et des moins nobles, n'est plus que l'*appétit* ou l'instinct du bien-être, et tous les instincts qui en dérivent, des besoins de quelque espèce de bien-être; et toutes les situations dont la conscience nous fait jouir ou souffrir, des situations favorables ou contraires au bien-être; et les objets auxquels s'adressent notre amour et notre haine, notre désir et notre aversion des causes ou des moyens de bien-être, et tout tourne toujours dans ce cercle. Ce qui est fâcheux, sans contredit, et a de graves conséquences; ce qui, en même temps, donne des regrets quant à d'autres parties de cette théorie, qui, considérées en elles-mêmes, sont exactes et satisfaisantes; telles, par exemple, que l'explication des rapports et du rôle les unes relativement aux autres, des différentes affections; aussi, cette théorie pourrait-elle sans peine être rectifiée; il n'y aurait qu'à l'élargir et à la dégager de l'hypothèse qui la fausse en la rétrécissant.

Vous devez vous rappeler qu'outre l'entendement et la volonté, Gassendi attribue à l'âme raisonnable une troisième faculté inorganique, la force motrice. Quelques mots sur cette faculté.

Elle est la faculté complémentaire des deux autres. « Superest, » dit Gassendi, « vis seu facultas movens, « quæ in animalibus cognoscentem, appetentemque « sequitur, quamque, agressa natura parens anima- « lium fabricam, videtur quasi complementum sui « operis implantare. » (T. II, p. 507.) Elle diffère de toutes ces forces instinctives et vitales, qui sont en

elles-mêmes involontaires, comme celles qui président à la nutrition, à la digestion, à la respiration, etc.; elle est sous l'empire de la volonté.

Son siége est dans le cerveau : « Esse cerebrum « sedem, seu principium, e quo vis motrix per ner- « vos in partes movendas dimanat; » et Gassendi en donne, contre Aristote, qui la plaçait dans le cœur, des raisons tirées de l'anatomie; ses causes déterminantes sont l'intelligence et la volonté; ses instruments d'action, les nerfs et les muscles; son action est d'une aptitude, d'une célérité et d'une vigueur merveilleuses. Elle a une foule de fonctions et d'emplois divers, selon la nature des animaux, comme de les faire marcher, voler, nager ou ramper; et Gassendi les analyse tous; mais elle en a un plus spécialement remarquable, sur lequel il importe plus que sur les autres d'indiquer son opinion, c'est le langage ou la voix articulée. (T. II, p. 627.)

Gassendi se pose cette question : « Sintne nomina « natura an ex instituto? »

On sait la solution que l'école à laquelle il appartient donne en général à cette question. Elle n'est pas celle de Gassendi, on le comprendra sans peine d'après son respect constant pour les doctrines de l'Église; il suit donc l'opinion opposée par docilité pour les Écritures, mais du reste il ne la développe ni ne la commente; il n'en cherche pas la philosophie, il y croit et l'accepte telle qu'elle est enseignée. Il se borne à ces mots : « Dicendum hic esse quid- « piam videretur, de prima ac vera impositione « nominum, quatenus habetur ex litteris sacris;... « verum id permittendum sacræ scripturæ interpre- « tibus.

« Attingendum etiam quidpiam videretur de præci-
« puarum tam capitalium quam derivatarum lingua-
« rum varietate, antiquitate, propagatione, amplitu-
« dine præstantia et similibus; verum ad polyhistoras,
« id prosequi spectat. » (T. II, p. 527.)

Gassendi écarte ainsi, par le parti qu'il prend, un certain nombre de problèmes d'un grand intérêt logique, philosophique et historique. C'est trop de réserve et de soumission, d'autant qu'il était possible de les résoudre sincèrement, sans trop s'écarter du sens auquel il tient à les ramener.

Il ne resterait, pour achever l'analyse du traité de l'âme raisonnable, qu'à parler de son immortalité. Mais avant, Gassendi place un livre sur le *tempérament des animaux*, dont il faut que je donne au moins quelque idée. Ce sont, au fond, ses opinions en matière de médecine qu'il expose dans ce livre, et, comme toujours, à l'exposition il mêle l'érudition et la critique. Les divers chapitres de ce livre pourraient, sous ce rapport, être consultés avec utilité.

Je me bornerai à deux ou trois indications : la première est relative à la manière dont certaines espèces vivent; Gassendi rapporte à cet égard une foule de particularités, qu'il ne garantit pas toutes, mais qu'il propose au moins à vérifier. Ainsi il raconte, par exemple, « qu'il y a des hirondelles qui se cachent pendant l'hiver dans des trous, dans des crevasses, dans de vieux troncs d'arbres; ce sont celles, selon Aristote, qui, dans les voyages qu'elles entreprennent, ne pouvant pas parvenir aux régions vers lesquelles elles émigrent, se retirent dans ces asiles et y demeurent endormies ou engourdies jusqu'au printemps comme les serpents et les loirs.

Ainsi il s'en est trouvé en Allemagne, dans certains arbres creux qu'on coupoit par hasard pour mettre au feu. Mais bien plus, aux environs de la mer Baltique, dans la Moscovie, l'on assure, dit-il, qu'elles se cachent par petits pelotons sous l'eau, et dans la glace ou sous la glace, aux bords des lacs et des étangs, qu'elles passent là tout l'hiver, et qu'au printemps elles sortent et commencent à voler; je me trompe fort si M. Hevelius de Dantzik, cet illustre mathématicien, ne m'a ainsi raconté la chose. » (Bern., t. VII, p. 675.)

Il ajoute d'un certain religieux, nommé Possevin, qui était envoyé comme ambassadeur en Moscovie, que ne voulant rien croire de cela, on lui apporta dans un poêle un morceau de glace dans lequel il y avait plusieurs hirondelles, et que la chaleur du lieu ayant fait fondre la glace, les hirondelles commencèrent à voler par la chambre; mais, qu'après avoir fait quelques tours çà et là, elles tombèrent mortes.

Olaüs avait déjà dit la même chose, avec cette circonstance particulière que sur la fin de l'automne elles s'amassaient sur la tête d'un roseau bec contre bec, aile contre aile, et pied contre pied, et que le roseau, pliant peu à peu, elles se laissaient ainsi aller dans l'eau en un petit peloton, et qu'elles sortaient véritablement du fond de l'eau au printemps; mais que si l'hiver recommençait, comme il arrive quelquefois avec une grande chute de neiges, elles mouraient toutes.

La deuxième indication, dont j'ai parlé, est relative à cette prétendue médecine universelle dont Gassendi se moque.

« Ils prennent pour fondement de leur vision, dit-il, qu'il y a une âme générale du monde, un certain esprit pénétrant, nourrissant, vivifiant, et entretenant toutes choses, et principalement l'homme; que cet esprit qui se respire avec l'air, et qui se prend avec les aliments, qui fait la vie en entrant, et la mort en sortant, peut, par la chimie, être rendu fixe, et propre à être converti en notre substance; que l'or seul, à cause de son indissolubilité et de son incorruptibilité, peut le retenir, s'il est préparé en conséquence; c'est proprement cela qu'ils appellent l'or potable, la médecine catholique ou universelle, et l'elexir de vie; » suit la description des merveilleux effets de cet elexir.... (Bern., t. VII, p. 777.)

Nous voici maintenant arrivés à la question de l'immortalité de l'âme : « Restat ut coronidem non « toti modo tractationi, quæ est de animalibus, sed « etiam ipsi physicæ universæ impositurí, nullam « potiorem eo argumento de animorum nostrorum « immortalitate habeamus. » (T. II, p. 620.)

Gassendi donne différentes preuves, tirées les unes *ex fide*, les autres *ex physica*, les autres enfin *ex morali*. Je ne m'occuperai ni des premières, parce que, à proprement parler, elles sont plus théologiques que philosophiques; ni des troisièmes, parce qu'elles ne sont que celles dont on se sert communément; mais je m'arrêterai sur les deuxièmes, parce qu'elles ont quelque chose de particulier. Elles se résument au reste dans cet argument: l'âme raisonnable est immatérielle, donc elle est immortelle. (T. II, p. 628.)

Gassendi commence par montrer que si l'âme

est immatérielle elle est par là même immortelle. Il trouve que cette démonstration peut-être présentée dans toute sa force en peu de mots. En effet, dit-il, « germana ratio paucis, ex eo petitur, quod res carens « materia, caret etiam mole, atque partibus in quas « distrahi et dissolvi possit. » On peut, il est vrai, objecter que l'âme qui a été créée peut être détruite, et que si elle ne peut pas l'être comme le corps, elle peut l'être d'une autre manière, à nous inconnue, sans doute, mais qui est dans la puissance et les secrets de Dieu. Cependant, pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que Dieu se fût réservé quelque moyen extraordinaire de mettre l'âme au néant, il faudrait qu'il en eût quelque motif; or, une telle supposition n'est nullement vraisemblable; donc l'objection ne vaut pas; donc la conclusion du raisonnement demeure.

Elle demeure en effet; elle a sa force incontestable; mais dans ses limites toutefois, il faut bien le reconnaître. Il s'ensuit donc que pour l'âme il y a persistance dans l'être, existence continuée, aptitude à une nouvelle vie; mais s'ensuit-il immortalité au sens moral et religieux? C'est ce qui ne serait pas suffisamment éclairé et prouvé, si à cette raison il ne s'en joignait d'autres, qui en sont le complément, je veux dire celles qui se fondent sur certains faits de notre nature, véritablement inexplicables sans cette immortalité, non pas seulement ontologique et métaphysique, mais religieuse et morale. Gassendi ne l'a peut-être pas suffisamment expliqué.

Mais ce n'est pas là le point capital de son argument; ce point c'est que l'âme est immatérielle.

Gassendi, qui l'a déjà abordé en traitant de l'*entendement*, revient ici et expose les principales pro-

positions sur lesquelles il se fonde. Or, ces propositions, qui se rapportent soit au sujet, soit à l'objet de l'âme raisonnable, reviennent à dire, quant au sujet, que cette âme a des facultés qui, n'étant pas la phantaisie, laquelle est matérielle, sont par là même immatérielles, et ne peuvent appartenir qu'à un être immatériel. Mais d'abord il faut remarquer que Gassendi n'exclut pas précisément la phantaisie et ses images des attributions de l'âme raisonnable; car il dit qu'elle en use, *utitur;* à ce titre elle ne serait donc pas parfaitement immatérielle. Ensuite, s'il était admis que la phantaisie, qui est un certain mode de connaître, est de sa nature matérielle, on ne verrait pas trop pourquoi un autre mode de connaître la conscience, l'entendement, ou quelque nom qu'on lui donne, la pensée serait spirituelle; connaître, c'est toujours connaître, et si ce phénomène ou cet acte est dans un cas matériel, pourquoi ne le serait-il pas dans l'autre? D'un cas à l'autre, l'objet ou les conditions du connaître peuvent changer et varier, et non l'essence du connaître.

Mais, au fond, c'est une méprise de croire la phantaisie ou la perception externe une faculté matérielle; elle s'applique à la matière, mais sans être plus matérielle que quelque faculté de connaître qu'on puisse supposer.

Cette raison de Gassendi manque donc en plus d'un point d'exactitude et de rigueur.

Quant à l'autre, qui est relative à l'objet de l'âme raisonnable, elle est peut-être encore moins bonne. Car, d'abord, il n'y a pas lieu de conclure légitimement de la nature de l'objet à celle du sujet de la connaissance; l'une peut fort bien dans son essence

n'être point semblable à l'autre, et pour une bonne part des choses ne l'est pas. Ensuite, si l'on entend juger de la nature du sujet par celle de l'objet de la connaissance, comme l'âme raisonnable a pour objet tout aussi bien l'être matériel que l'être immatériel, on devra la concevoir comme matérielle et immatérielle à la fois; il n'y aura pas de motif pour ne lui attribuer que l'immatérialité. Enfin on lui prête l'immatérialité, en l'empruntant en quelque sorte à l'objet qu'on lui assigne; mais cet objet lui-même, d'où sait-on qu'il est immatériel? Et si, pour prouver que l'âme est immatérielle, il faut recourir à l'objet, à quoi aura-t-on recours pour le prouver de l'objet lui-même? Car, enfin, il y a à expliquer comment il a cette qualité; or nous ne la lui concevons que par suite de l'analogie qu'il présente à nos yeux avec la seule substance spirituelle dont nous ayons une idée directe. En effet, il n'y a pour nous d'esprits et de choses spirituelles que ce que nous en concluons par induction d'après notre propre conscience; il n'y a pour nous d'âmes que d'après notre âme. Gassendi prouve donc l'immatérialité du sujet par celle de l'objet, et celle de l'objet à son tour par celle du sujet : le cercle est évident.

C'est pourquoi on peut dire qu'il n'a pas donné rigoureusement, ou qu'il n'a donné qu'à demi, les bonnes raisons du dogme qu'il avait à démontrer : encore une fois la faute en est au système dans lequel il est engagé. — Voilà ce que contient la *physique*, ou la deuxième grande division du *Syntagma*.

Il ne me reste plus qu'à rendre compte de la troisième, qui est la *morale*, et qui, assez courte en elle-même, me permettra d'être moi-même assez bref.

La question capitale, en morale, est celle du but de la vie. Gassendi se la pose, la discute et la résout dans le premier livre de son traité.

Le but de la vie, selon lui, est ce qui en soi se désire, ou, en d'autres termes, le bonheur : « Car la félicité est la fin dernière, la fin des fins, et même la fin par excellence, en ce que les autres biens ou fins ont du rapport avec elle, et sont désirés pour elle, ou à cause d'elle, au lieu qu'elle est désirée pour elle-même, à cause d'elle-même, et sans rapport à aucun autre bien. » (Bern., t. VIII, p. 6.)

Le bonheur est le but de la vie ! Est ce bien là la vérité, l'entière vérité ? D'abord, ce qu'il y a de vrai, c'est que, dans le but de la vie, il y a quelque chose de désirable, qui s'adresse à la passion, la sollicite et l'attire ; qu'il y a, en un mot, le bonheur. On ne peut pas plus contester le bonheur dans la destination de l'homme, qu'on ne peut méconnaître l'amour dans sa nature ; et, si le bien est sa fin, ce n'est pas seulement pour qu'il l'accomplisse, c'est aussi pour qu'il en jouisse ; il est appelé à être heureux, comme il l'est, et parce qu'il l'est, à être aussi vertueux.

Ce qui est encore vrai, c'est que le bonheur, à le considérer, du moins, non pas dans l'ordre d'excellence, mais dans celui de succession (il importe de le remarquer), est réellement, à ce titre, la fin des fins, comme dit Bernier, la fin dernière de l'homme ; car il n'est et il ne peut être que ce qui vient en dernier lieu. En toute chose où il advient, il n'est pas ce qui précède, mais ce qui suit et finit ; il n'est pas le principe, mais la conséquence, la cause, mais l'effet ; dans les conseils de Dieu, quand

il s'agit de donner à la vie humaine sa solution absolue, le bonheur est l'événement définitif et suprême auquel elle doit aboutir. On peut donc dire qu'il n'y a rien, non pas sans doute au-dessus, mais au delà du bonheur.

Mais en même temps, est-il vrai que dans le but de la vie, à côté du bonheur, il n'y ait pas autre chose? qu'il n'y ait pas, avec ce qu'on désire, ce qu'on approuve, ce qu'on respecte? qu'il n'y ait pas, avec ce qui plaît, ce qui oblige et commande? qu'il n'y ait pas, en un mot, le bien avec le bonheur?

A cette question, sur laquelle aucun esprit droit et honnête n'hésite et n'a de doute, Gassendi répond aussi bien que le lui permet sa doctrine; mais sa doctrine est un obstacle à ce que sa réponse, quoique affirmative, soit parfaitement satisfaisante.

En effet, s'il admet le bien avec le bonheur, il ne faut pas s'y tromper, c'est à cause du bonheur; c'est comme moyen et non comme fin, c'est comme accessoire et non comme principal; il n'y voit pas l'élément souverain et obligatoire de la vraie fin de la vie; il n'y voit qu'une annexe ou qu'une dépendance de cette fin. Or, s'il en est ainsi, le bien n'est plus le bien, il n'a plus en propre sa réalité, sa valeur et sa force, il n'a que ce qui lui vient du principe dont il relève. Le bien n'est plus le bien, je le répète à dessein, il se confond avec le bonheur, il se réduit au bonheur, il en reçoit du moins la loi. Dès lors, au lieu de deux choses il n'y en a plus qu'une, le bonheur, qui seul reste comme le but suprême et absolu. Ramenée à ces termes, la doctrine de Gassendi paraît assez clairement avec ce qu'elle a en elle de faux et de fâcheux.

Je ne m'arrêterai pas à le montrer; je ne ferai qu'une remarque que j'appuierai d'une citation empruntée à Descartes; c'est que s'il y a d'une part erreur et excès à ne pas considérer le bonheur pour ce qu'il est, pour la conséquence naturelle, légitime et morale, pour la juste suite du bien, à le regarder comme un accessoire inutile, indifférent et même méprisable du bien, ce qui est le méconnaître et jusqu'à un certain point le nier; il n'y a pas moindre excès, il n'y a pas moindre erreur à l'estimer outre mesure, à le placer, non pas même à l'égal du bien, mais au-dessus, mais au rang suprême, à l'ériger en principe souverain et absolu. Car c'est aussi le méconnaître et en un autre sens le nier, au moins quant à sa vraie nature. Les épicuriens, sous ce rapport, n'ont pas mieux fait que les stoïciens; ils ont même fait plus mal, car ils se sont trompés plus gravement. C'est ici que se place la citation de Descartes dont je viens de parler, et que je recueille avec d'autant plus de soin que, comme il a peu écrit sur la morale, ce qu'il en a écrit n'est pas à négliger.

J'extrais d'abord d'une de ses lettres cette pensée, qui dans sa simplicité est cependant capitale en morale : « Toutes les actions de notre âme qui nous acquièrent quelque perfection sont vertueuses, et tout notre contentement ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection. Ainsi nous ne saurions jamais pratiquer aucune vertu, c'est-à-dire faire ce que notre raison nous persuade que nous devons faire, que nous n'en recevions de la satisfaction et du plaisir. » (*Lett. à la princesse Palatine*, t. III, p. 188, édit. de Garnier.)

En voici maintenant l'application aux stoïciens et aux épicuriens : « Il y a eu trois principales opinions entre les philósophes païens touchant le souverain bien; à savoir celle d'Épicure, qui a dit que c'étoit la volupté; celle de Zénon, qui a voulu que ce fût la vertu, et celle d'Aristote, qui l'a composé de toutes les perfections tant du corps que de l'esprit; lesquelles trois opinions peuvent, ce me semble, être reçues pour vraies et être accordées entre elles, pourvu qu'on les interprète favorablement; car Aristote ayant considéré le souverain bien de toute la nature humaine en général, c'est-à-dire celui que peut avoir le plus accompli de tous les hommes, il a raison de le composer de toutes les perfections dont la nature humaine est capable, mais cela ne sert point à notre usage. Zénon, au contraire, a considéré celui que chacun, en son particulier, peut posséder; c'est pourquoi il a eu aussi très-bonne raison de dire qu'il ne consiste qu'en la vertu, pour ce qu'il n'y a qu'elle seule, entre les biens que nous pouvons avoir, qui dépende entièrement de notre libre arbitre. Mais il a représenté cette vertu si sévère et si ennemie de la volupté, en faisant tous les vices égaux, qu'il n'y a eu, ce me semble, que des mélancoliques ou des esprits entièrement détachés du corps, qui aient pu être de ses sectateurs. Enfin Épicure n'a pas eu tort, considérant en quoi consiste la béatitude, et quel est le motif ou la fin à laquelle tendent nos actions, de dire que c'est la volupté en général, c'est-à-dire le contentement de l'esprit; car encore que la connoissance de notre devoir nous pourroit obliger à faire de bonnes actions, cela ne nous feroit toutefois jouir d'aucune béatitude, s'il ne nous en

revenoit aucun plaisir. Mais parce qu'on attribue souvent le nom de volupté à de faux plaisirs, qui sont suivis d'inquiétudes, d'ennuis et de repentirs; plusieurs ont cru que cette opinion d'Épicure enseignoit le vice; et, en effet, elle n'enseigne pas la vertu. Mais comme lorsqu'il y a quelque part un prix pour tirer au blanc, on fait avoir envie d'y tirer à ceux à qui l'on montre ce prix, et qu'ils ne peuvent le gagner pour cela s'ils ne voient le blanc, et que ceux qui voient le blanc, ne sont pas pour cela induits à tirer s'ils ne savent qu'il y ait un prix à gagner; ainsi la vertu, qui est ce blanc, ne se fait pas désirer, lorsqu'on la voit toute seule, et le contentement qui est le prix, ne peut être acquis si ce n'est qu'on la suive. C'est pourquoi je crois pouvoir ici conclure que la béatitude ne consiste qu'au contentement de l'esprit; mais que pour avoir un contentement qui soit solide, il est besoin de suivre la vertu, c'est-à-dire d'avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons le meilleur et d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger. » (*Lett. à la princesse Palatine*, p. 184, même édit.)

On voit dans quel sage tempérament Descartes a su se tenir; c'est un pareil tempérament que Gassendi n'a pas assez gardé.

Aussi porte-t-il, dans le second livre de son *Traité de morale*, la peine de la doctrine qu'il a établie dans le premier. Dans ce second livre, en effet, il discute la question des *vertus*. Or, que sont à ses yeux, que peuvent être les vertus? des pratiques de bonheur, des moyens d'être heureux; les plus pures d'entre elles n'ont pas d'autre valeur; ainsi la piété, l'amitié, le patriotisme, la bienfaisance; à plus forte raison

celles qui ont moins de noblesse et d'élévation, comme la tempérance et la prudence. Nulle d'entre elles n'est vertu du chef et au nom du bien, qui lui-même n'est qu'une dépendance ou un accessoire du bonheur; elles ne le sont que par le principe, auquel tout revient, elles ne le sont que par le bonheur, c'est-à-dire, qu'à parler un langage rigoureux, elles ne sont pas des vertus, mais des moyens détournés de leur légitime et vrai but, et rapportés à une fin qui ne peut les sanctifier ni les commander, mais seulement les faire désirer; et Gassendi ne s'arrête pas là, car venant à tracer ce qu'il appelle, probablement à l'exemple de Hobbes, les principales lois naturelles, il y comprend en première ligne celle-ci : « Que chacun ne recherche que son bien-être et son intérêt, et règle en conséquence ses sentiments et ses actions. » Et celle-ci encore : « Que la charité bien ordonnée est, comme on dit d'ordinaire, de commencer par soi-même; » ce sont ses propres termes : « Vulgare est « quod dicitur, quemque charitatem bene ordinatam « a se ipso incipere; neque id profecto injuria; » ajoutant : « quatenus, quisquis benefacit, cum emolu- « mento suo benefacit. » Comme si d'abord, pour le redire, il n'y avait pas dans le but de la vie le bien avec le bonheur, lequel même sans le bien ne serait ni légitime, ni vrai, ni même possible, assurément, au moins, au sens profond et sérieux de la morale; comme si de plus, dans le bonheur, il n'y avait que le bien-être, le *commodum*, ou l'utile, tandis que ce n'en est là qu'un des éléments secondaires et inférieurs; comme si enfin, dans notre nature, il n'y avait que l'égoïsme, et point cette charité bien autrement ordonnée, car son ordre est le vrai, qui commence par

autrui, inspire le dévouement, le sacrifice et l'héroïsme : comme si, avec ses misères, ses infirmités et ses hontes, l'homme n'avait pas ses grandeurs, ses divins penchants au bien, et ses fortes et pures vertus; comme si, dans les âmes même les plus grossières et les plus viles, il n'y avait pas des lueurs de ces sévères beautés morales, qui éclatent et resplendissent dans les grandes et saintes âmes; et Gassendi ne l'ignorait pas, il ne pouvait l'ignorer, lui si excellent dans toute sa vie; il avait certes cette science qui n'était que sa conscience même; mais il avait aussi son système, et son système lui faisait illusion; triste illusion, puisqu'en l'arrêtant aux plus apparents et aux plus bas côtés de notre nature, il l'empêchait de pénétrer plus avant, là où il eût trouvé des secrets de bonté, de justice et d'amour, qui, chez lui, pouvaient échapper au philosophe, à l'épicurien, mais que possédait le chrétien. Voilà la faute de Gassendi, c'est d'avoir jugé de l'homme, plus d'après sa philosophie que d'après l'expérience de lui-même.

Telle est sa morale.

Telle est, en y joignant les autres parties précédemment analysées, toute sa philosophie.

Un mot maintenant de résumé, après cette longue exposition ; on doit en avoir besoin à cause de toute la variété des détails qu'elle nous a fait passer en revue. Ce sera comme un dernier coup d'œil rapidement porté sur l'ensemble du système, afin d'en apprécier définitivement les principes et l'esprit.

En tout Gassendi est sensualiste; il l'est dans sa *Logique*, on se rappelle en quels termes : toute idée vient des sens ou d'une idée venue des sens; il l'est

dans sa *Physique*, par une conséquence toute naturelle, et l'on se rappelle également ce Dieu qui ne se peut concevoir que sous une forme sensible, et cette âme qui n'est qu'une atténuation ou une abstraction de la matière; il l'est par suite en morale, on vient de voir comment; il l'est ainsi dans toute la suite de ses conceptions philosophiques, depuis la première règle de l'art de penser jusqu'à sa dernière maxime de l'art de se conduire. Et cependant il est aussi, à sa manière, spiritualiste; il l'est, quand avec la *phantaisie*, faculté des idées sensibles, il admet l'*entendement*, faculté des idées intellectuelles; il l'est, quand avec ce Dieu et cette âme selon les sens il reconnaît un Dieu et une âme selon la raison; il l'est, enfin, quand à ces préceptes plus particulièrement épicuriens il mêle à l'occasion quelque chose de chrétien. Comment donc est-il ainsi l'un et l'autre en même temps? On a pu le voir en plus d'un lieu; ce n'est certes pas au moyen d'une bien grande rigueur logique. Il a voulu, non pas concilier par ce qu'ils ont chacun de vrai, ce qui serait très-légitime, le sensualisme et le spiritualisme, mais en prenant le premier pour doctrine capitale, il a voulu y ramener, y réduire le second, expliquer celui-ci par celui-là, des deux n'en faire qu'un, mais au profit de celui-là, il a voulu, en un mot, greffer le spiritualisme sur le sensualisme; y est-il parvenu? Il est permis d'en douter. En effet, dans cette tentative, je ne dirai pas d'éclectisme mais bien plutôt de syncrétisme, ou il altère l'un de ces systèmes pour le mieux accommoder à l'autre, et son spiritualisme, dans ce cas, n'est qu'un sensualisme déguisé, ou il le maintient entier et pur, et sous

l'apparence d'un rapprochement, il n'aboutit en effet qu'à une véritable contradiction. Il n'admet en théorie qu'un ordre de vérités, qu'un Dieu, qu'une âme, qu'un bien, ce sont les vérités, c'est le Dieu, c'est l'âme, c'est le bien que donne la sensation; mais au fond et dans sa conscience, il croit à d'autres vérités, à un autre Dieu, à une autre âme, à un autre bien de la vie; comment accorder entre elles l'une et l'autre opinion? Il l'essaye, soit en résolvant celle-ci dans celle-là, soit en soutenant celle-ci en même temps que celle-là. Mais ce n'est pas là les accorder, c'est les confondre ou les opposer. Aussi malgré tout son art Gassendi ne peut-il pas, en posant le principe sensualiste, en tirer, ni lui adjoindre le principe spiritualiste; et quand j'ai dit plus haut qu'il adopte l'un et l'autre, j'ai parlé selon l'histoire plutôt que selon la logique. Selon la logique, il n'a d'autre doctrine que celle de la sensation; celle qu'il y mêle ou y juxtapose n'est pas la sienne, ou, si l'on veut, elle est chez lui celle de l'homme et non celle du philosophe.

A cette esquisse abrégée, dans laquelle cependant la doctrine de l'auteur se trouve rappelée, appréciée avec une suffisante exactitude, joignez les autres traits qui le caractérisent, sa liberté d'esprit, son demi-scepticisme, sa douce et fine ironie, son érudition si variée, et sa profession de fidélité aux dogmes de l'Église, et vous aurez une juste idée, tant de sa philosophie, que de sa manière de philosopher; pour achever de les comprendre, vous n'aurez plus qu'à en chercher une dernière explication dans les circonstances les plus remarquables de sa vie.

Ce sera par où je finirai ce long travail, dans le-

quel un peu de biographie viendra se joindre convenablement à l'analyse et à la critique, pour achever de les éclairer.

Gassendi naquit à Chantersier, petit bourg de Provence, dans le voisinage de Digne, en 1592, peu d'années après Hobbes, presque en même temps que Descartes, à peu près au moment où florissait Bacon, à l'aurore d'un siècle, qui autant, du moins, que le suivant, devait être un siècle de lumières et de liberté philosophique; c'était donc une heureuse époque pour un esprit qui, comme Gassendi, eut de bonne heure et de lui-même, cette disposition à l'indépendance dans la recherche de la vérité, dont vous lui avez vu faire dans ses *Exercitationes* une si nette profession de foi; le temps, sous ce rapport, fit plus pour lui que le lieu, qui pris, surtout dans le sens du siége circonscrit d'une race déterminée, n'a pas la même action sur les esprits spéculatifs que ce concours de causes qu'on appelle le temps. J'en fais à dessein la remarque, parce que quelquefois on a abusé de ce genre d'inductions, qui consiste à tirer de la considération des circonstances propres à certaines contrées des explications relatives à tels ou tels systèmes. On l'a tenté pour Descartes, lorsque, voyant en lui le Breton, on a attribué à l'esprit de race, cette fermeté et cette vigueur de tête qui le distingue entre tous. Or la race chez Descartes, comme j'ai essayé de le montrer, doit être comptée pour si peu que, quand même il serait Breton, ce qui n'est pas, car il dit lui-même : « comment voulez-vous qu'un homme né dans les jardins de la Touraine, aille vivre au pays des ours entre des glaces et des rochers; » comme il ne passa

peut-être pas dix années de sa vie en Bretagne et dans sa famille, il eût été difficile qu'il y reçût de ces impressions profondes et décisives qui font une vocation, impressions dont d'ailleurs il n'y a pas trace dans ses écrits. Que si à l'origine et lorsqu'elle est encore à demi poétique, la philosophie comme la poésie, dont elle se distingue à peine, offre quelques rapports avec les lieux dans lesquels elle se développe, par la suite et à mesure qu'elle devient plus elle-même, elle a de moins en moins des liens étroits avec la nature, et, après avoir commencé par avoir quelque chose de local et de national, elle finit par être simplement humaine et universelle; or, elle en était là au XVIIe siècle; ce qui fait comprendre à la fois Gassendi et Descartes, Hobbes et Malebranche, Spinoza et Leibnitz, qui sont tous en philosophie les représentants et les organes, non pas d'une race, mais de l'esprit humain lui-même, arrivé à ce degré de maturité et de force qui lui permet de se livrer librement à la recherche de la vérité. Pour Gassendi en particulier, je ne vois pas trop ce qu'on pourrait imputer de ses idées et de son système à son pays natal, la Provence; ce ne serait pas la liberté, qu'il eut en commun avec tous ses grands contemporains; ce ne serait pas le sensualisme, qui se produit tout aussi bien chez Hobbes que chez lui, et avec lequel sympathisent beaucoup d'esprits du temps, qui sont de lieux fort différents; ce serait tout au plus une certaine vivacité d'humeur et de langage, une certaine facilité prompte et féconde de pensée, un certain tour d'imagination, qui se marquent plus ou moins dans la suite de ses ouvrages; mais cela même serait bien plus de l'écrivain que du philosophe.

Gassendi naquit de parents remarquables par leur piété et la douceur de leurs mœurs. Soit sympathie naturelle, soit éducation et soin, ou plutôt par ces deux causes heureusement réunies, il laissa voir en lui de bonne heure et conserva jusqu'à sa mort ces traits distinctifs des sentiments de sa famille. Ce furent ses premières habitudes et ce furent aussi ses dernières; il les garda toute sa vie; enfant, il se plaisait déjà à prier et à méditer, à retenir et à réciter les sermons qu'il entendait; et, quand plus tard il fut prêtre, ce fut le saint prêtre, comme on l'appelait communément en Provence, où son enseignement, ses prédications, sa charité et sa grande renommée l'avaient rendu très-populaire. « Et quant à son caractère, dit Bernier, il n'étoit ni glorieux, ni difficile; c'étoit une douceur et une aménité sans pareille; » aussi dans toutes les discussions qu'il eut à soutenir, il ne cessa de donner l'exemple de la modération, de la politesse, de je ne sais quelle grâce fine et sérieuse, qui, même lorsqu'elle se mêlait de raillerie et d'attaque, n'avait rien de blessant; c'était quelque chose de l'humeur doucement ironique de Socrate. S'il eut même par quelque côté avantage sur Descartes, ce fut par celui-là, car il garda mieux que lui ce ton de patiente et souple raison, qui permet de tout écouter et de tout dire avec mesure. Descartes se ménageait moins et s'emportait davantage; moitié dépit, moitié dédain, il se refusa même à la fin, en paroles assez dures, à continuer le débat. Mais pour être juste, il faut le remarquer, Gassendi attaquait, Descartes se défendait, et il se défendait dans ce qu'il avait de plus intime et de plus cher, dans sa création, dans son œuvre, dans sa foi, dans sa pen-

sée. Il était d'ailleurs pressé et harcelé de toute part, il aimait peu ces disputes, qu'il évitait autant qu'il le pouvait; il n'est donc pas étonnant qu'il n'ait pas eu le même sang-froid et la même retenue que Gassendi. Il avait tout à perdre dans le combat, Gassendi n'y engageait rien.

Quoique pauvres et simples cultivateurs, les parents de Gassendi, par religion, par tendresse, et aussi sans doute par le sentiment de l'excellente nature de leur fils, résolurent de l'envoyer au collége de Digne; déjà le curé du village lui avait donné quelques leçons qu'il avait mises à profit avec une ardeur incroyable. Au collége, il fit d'abord des progrès si remarquables, qu'il attira et fixa sur lui l'attention de ses maîtres et particulièrement de Godefroy Wendelim, alors de passage à Digne, à son retour d'Italie, et qui l'instruisit dans les langues, la rhétorique et surtout les mathématiques, pour lesquelles il prit dès lors, ainsi que pour les études qui s'y lient, un goût très-décidé. Je ne serais pas éloigné de croire que ces études, qui furent pour lui le premier exercice régulier de sa faculté de raisonner, aient été une des causes qui déterminèrent plus tard sa direction philosophique. Il est assez naturel que quand c'est par les idées relatives à l'ordre physique qu'on commence à penser, en passant ensuite de l'ordre physique à l'ordre métaphysique, on conçoive celui-ci à l'image de celui-là.

En même temps Gassendi, à l'âge à peu près de treize ans, se mit à faire, selon que le rapporte Bernier, des espèces de petites comédies en prose et en vers qui se récitaient au carnaval entre les enfants, chez les premiers de la ville de Digne; de sorte que

dès ce temps-là on l'appela le petit docteur. Sorbière raconte également que : « Facete multa præferebat « sed coram amicis tantummodo, quorum censuram « non vereretur, erat quippe natura sua in ironiam « propensior, et si quis audire vellet narratiunculas, « risui commovendo idoneas, haberet ille statim in- « numeras, verum quibus non utebatur nisi inter fa- « miliares » (*Préface des œuvres de Gassendi*); tournure ou don d'esprit qui, pour le dire en passant, pourraient bien n'avoir pas été étrangers, non pas sans doute au développement même, mais à la première excitation du génie comique dans Molière; car on sait que Gassendi l'eut, avec son camarade Chapelle, pour élève particulier de philosophie; et d'un tel maître à un tel élève, la philosophie c'était la pensée même.

Du collége de Digne il passa à celui d'Aix, et y fit son cours de philosophie sous le père Fesaye, qui enseignait avec éclat, et une certaine indépendance à l'égard du péripatétisme, et qui par là même dut être pour quelque chose dans l'idée des *Exercitationes adversus aristoteleos*. Il avait alors dix-sept ans, et, quoique encore sur les bancs, il remplaçait souvent son professeur malade, à la satisfaction de ses camarades.

Il fit ensuite trois ans de théologie en vue de l'état ecclésiastique auquel il se destinait, et cependant il apprit à fond la langue grecque et l'hébreu. Sur ces entrefaites les deux chaires de philosophie et de théologie étant venues à vaquer, il concourut pour l'une et l'autre, les obtint toutes deux, mais renonça à celle-ci pour celle-là. Le voilà désormais dans sa voie. « Choisi pour succéder au père Fesaye, dit

Bernier, il acheva son cours et continua six autres années d'enseigner la philosophie vulgaire, de laquelle il se dégoûta enfin tellement, à cause de la chicane et des questions inutiles qui s'y étoient introduites, que la dernière année il fit soutenir des thèses *pour* et *contre*, commença de faire imprimer ces savantes dissertations *adversus aristoteleos*, qui firent tant de bruit, et jeta dès lors le plan du système de philosophie qu'il nous a laissé; depuis ce temps jusqu'à sa mort il a toujours philosophé avec une ardeur et une assiduité inconcevables.» Deux de ses amis, Nicolas Peiresk et Joseph Gauthier, qui étaient dans le secret de ses travaux, pour lui assurer plus de loisir, et le soustraire aux fatigues de son laborieux enseignement, le firent entrer dans les ordres, et bientôt, par leurs soins, il fut pourvu d'un canonicat.

Une mission ecclésiastique qu'il eut à remplir à Paris, au nom du chapitre de Digne dont il était le prévôt, fut pour lui l'occasion des diverses liaisons qu'il forma dès lors ou par la suite avec nombre d'esprits distingués dans les lettres et les sciences. Ce qui peut surtout intéresser sous ce rapport l'histoire de la philosophie, ce sont ses relations principalement avec La Mothe le Vayer, dont il fut l'ami intime, et dont il partageait, jusqu'à un certain point, la tendance sceptique; avec le père Mersenne, auquel il fut aussi fort tendrement attaché, et dont il avait tout le goût pour les discussions entre savants; avec Hobbes, qu'il aimait et admirait à la fois, et dont la doctrine obtenait sa plus vive sympathie; avec Descartes, qui n'avait pas de sa part une semblable adhésion, et dont, par suite de

leurs débats, il perdit un moment, mais pour les recouvrer ensuite par les soins d'amis communs, les bienveillants égards; avec Pascal, encore très-jeune, dont il encourageait les travaux; et, parmi les étrangers, avec Campanella, Kepler, et surtout Galilée, auquel il adressa plusieurs lettres intéressantes, dont, puisque j'en trouve l'occasion, je demande la permission de citer quelques extraits :

Clarissimo ac æterni nominis viro Galileo.

« Magna me tenet expectatio, o magnum ævi nos-
« tri decus, quid rerum tibi contigerit. . . . . .
« Utcumque sit, eam esse novi animi tui moderatio-
« nem, ut seu pro votis, seu præter vota aliquid in-
« tervenerit, paratissimus fueris ad omnem fortunæ
« eventum. . . . . Vive ergo similis tui, ut
« degas felicissime, neque patere ut hanc adeo vene-
« rabilem senectutem, sapientia quæ semper tibi
« comes individua, destituat. Si quid fortassis ad-
« versus te, hoc est adversus placita tua sanctissima
« sedes definit, æquo animo acquiesce, ut virum de-
« cet prudentissimum; satisque esse reputa quod
« animatus non fueris nisi in gratiam solius semper
« creditæ tibi veritatis. . . . . »

Gassendi fit un long séjour à Paris, on peut même dire qu'il s'y fixa; car désormais, sauf quelques courts voyages, le plus souvent entrepris pour le soin de sa santé, il resta parmi ses amis, mêlé et assidu à toutes ces réunions familières, mais régulières, qu'ils avaient établies entre eux, espèces d'académies d'entre-soi, dont l'hôtel de Rambouillet, quoique dans un genre moins sévère, mais plus sérieux cependant et moins ridicule qu'on ne le

suppose ordinairement, avait donné l'utile exemple, et dont Richelieu, qui les aimait, commença la consécration par l'institution royale de l'une d'entre elles. Dans celles de ces assemblées auxquelles Gassendi assistait, et dont il était une des lumières, on s'occupait surtout de physique, de mathématiques, d'érudition, et de philosophie. Ce fut au milieu de circonstances si favorables à sa pensée qu'il publia successivement les principaux ouvrages, qui, avec les *Exercitationes*, trahissent, ainsi que je l'ai fait remarquer dans la suite de ce travail, les divers penchants de son esprit; en 1631, son *Examen fluddanæ philosophiæ;* en 1642, sa *Disquisitio metaphysica;* en 1647, son *Traité sur la vie et les doctrines d'Épicure;* en 1649, son *Syntagma philosophiæ Epicuri;* quant à son propre *Syntagma*, il ne fut imprimé et ne parut que trois ans après sa mort.

Ses amitiés, ses travaux, plus particulièrement ceux qui se rapportaient aux sciences physiques et mathématiques, la juste réputation dont il jouissait dans le monde savant, firent que, par la sollicitude et les soins d'Alphonse du Plessis, archevêque de Lyon, frère du cardinal de Richelieu, il fut proposé, en 1645, pour la place de lecteur, et professeur de mathématiques au collége royal de France; il fallut les instances et presque l'ordre de Richelieu pour qu'il consentît à l'accepter, tant, par modestie et raison de santé, il répugnait à cet enseignement. Richelieu assista à son discours d'installation, et ses cours furent constamment fréquentés par une affluence considérable d'auditeurs vieux et jeunes.

Mais ces fonctions ne le détournèrent pas de ses

études philosophiques ; on peut en juger par les différents traités qu'il publia depuis cette époque, et surtout par son *Syntagma*, qui en est comme le couronnement.

Il faut voir Gassendi en lui-même, il faut aussi le voir dans ses disciples ; or les principaux d'entre eux furent, comme j'ai déjà eu occasion de le dire, Bernier, Molière et Chapelle ; Bernier, qui, pour le populariser, abrégea son *Syntagma*, et le mit en français ; qui contribua avec Boileau à la composition de l'*Arrêt burlesque ;* et qui était fort bien venu dans la société du Temple, dont il était le philosophe, le *joli philosophe*, comme l'appelait Saint-Évremont ; Molière, qui, par goût pour le système d'Épicure, que lui avait fait connaître et admirer son maître, forma d'abord le dessein de traduire Lucrèce en vers, et qui, dans plus d'une de ses pièces, et, particulièrement dans *les Femmes savantes* et *le Mariage forcé*, laisse assez entrevoir son opinion philosophique ; qui, d'ailleurs, en général, dans l'originalité de son génie, montre un bon sens, dont la source est toujours bien plutôt la sagesse du sensualisme que celle de l'idéalisme ; Chapelle, enfin, que je ne nomme qu'avec une sorte d'embarras, tant il y a loin du régulier et tempérant Gassendi, au joyeux compagnon, qui, après boire et bien boire, le dernier à table après de longs soupers, entreprenait d'expliquer aux valets la philosophie qu'il professait. Ce furent là les disciples immédiats, directs et familiers de Gassendi ; mais, avec lui, il y eut aussi tous ceux qui, sans précisément spéculer, goûtaient par penchant ses principes de philosophie, et gens de plaisir et du monde, comme dans la société du

Temple, par exemple, se réunissaient pour embrasser, pratiquer et répandre cet épicuréisme élégant qui devait bientôt passer des esprits dans les mœurs et régner dans la nation.

Il ne faudrait certes pas juger trop étroitement du maître par les disciples, et imputer aux principes et aux doctrines du premier les interprétations et les applications qu'en peuvent donner les seconds; mais il y a cependant ici quelque chose qui comme dans la famille naturelle, passe du père aux enfants, et atteste des uns aux autres la génération et la filiation.

Sous ce rapport, on conçoit bien que les hommes que je viens de désigner procèdent de Gassendi; on concevrait difficilement qu'ils vinssent et fussent issus de Descartes, de Malebranche ou de Spinoza. Gassendi est donc le père de cette famille sensualiste qui naît en France vers le milieu du XVIIe siècle, s'y perpétue et y brille pendant tout le XVIIIe, s'y maintient au XIXe, et ne fournit pas, loin de là, une carrière sans gloire, malgré ses chutes et ses erreurs. Gassendi, je le répète, est le père de cette famille, mais on sait avec quelles qualités d'esprit et de cœur; avec quel bon sens, quelle réserve, quelle élégance et quelle clarté, quelle solide et vaste érudition; et en même temps avec quelle douceur, quelle simplicité, quelle austérité et quelle sagesse de vie. Qu'on me permette encore à cet égard quelques détails que j'emprunte, soit à Bernier, soit à Sorbière, et qui achèveront de le faire connaître sous ce double rapport. Il avait une maxime qu'il s'appliquait constamment : c'était que « les belles poésies qu'on apprend et qu'on récite souvent entretiennent l'esprit dans une certaine élévation qui ennoblit le style de ceux qui écri-

vent et inspire de grands sentiments; » « aussi, dit Bernier, savoit-il une prodigieuse quantité de vers; en latin seulement il en savoit plus de six mille, sans compter Lucrèce, qu'il possédoit tout entier; il en récitoit régulièrement trois cents tous les jours, en se promenant ou en allant faire quelques visites. Durant la maladie dont il mourut, il en récitoit également, soit pour tromper le temps, soit comme pour dire un dernier adieu à ces lettres qu'il alloit laisser, et dont il se séparoit comme de douces et nobles amitiés. » On raconte que Bossuet mourant avait de pareils retours, et de semblables regrets pour ces mêmes lettres dont lui aussi s'était nourri avec ardeur, et dans l'espèce d'obsession qu'il éprouvait de ces souvenirs, il ne trouvait de soulagement qu'en récitant les vers qui ne voulaient pas le quitter; tant ces fortes intelligences étaient jusqu'à la fin vives de mémoire et de goût. Toutefois cette espèce de culture, dans Gassendi, n'était que le luxe qui accompagnait en façon d'ornement le fond de sa science; car ce fond, c'était une connaissance sérieuse et approfondie de toutes les principales philosophies tant anciennes que modernes; ce qui fait encore dire à Bernier, qu'à proprement parler Gassendi était une bibliothèque entière, mais une bibliothèque qui, en rapportant les diverses opinions des anciens, savait toujours doucement insinuer la plus probable [1]. Tant de soin pris de son esprit, et tant de richesse d'instruction ne s'explique, abstraction faite des dons heureux de sa nature, que

[1] On sait que Bayle disait de lui : « Le plus excellent philosophe qui fut parmi les humanistes et le plus savant humaniste qui fut parmi les philosophes. »

par une application incroyable à un travail de tous les jours; aussi voyons-nous qu'il se levait régulièrement à trois heures du matin, jamais plus tard qu'à quatre, quelquefois à deux, et étudiait jusqu'à onze heures, à moins qu'il ne reçût quelques visites; il se remettait à l'étude depuis les deux ou trois heures après-midi jusqu'à huit, soupait légèrement, et se couchait entre neuf et dix; de sorte qu'on ne sait, dit Bernier, si jamais aucun des anciens a philosophé plus longtemps et plus assidûment. D'autre part, pieux et sincère comme il l'était, il pratiquait avec scrupule les devoirs que l'Église lui imposait comme prêtre; il était vraiment le saint prêtre, pour rappeler le nom qu'on lui donnait dans son pays. Il l'était par sa tempérance, sa pauvreté, sa simplicité; c'était un anachorète au sein du monde, vivant selon la règle du monastère le plus sévère, ne prenant pour toute nourriture qu'un peu de tisane tiède et des légumes, rarement de la viande. Si vous joignez à ces habitudes les austérités de sa vie de savant, vous comprendrez comment, malgré le mot aujourd'hui en général usité mais qui pourrait être mieux fait, il fut très-sensualiste, sans être le moins du monde sensuel. J'ai déjà parlé de sa modestie, de sa douceur, ou, comme on disait alors, de son humanité, de sa bienfaisance et de sa charité; j'y reviens pour dire combien toutes ces vertus le firent aimer de ses amis, on le croira sans peine, mais aussi de tous ceux qui, l'approchant de moins près, étaient cependant touchés du charme de sa bonté. Ainsi, faisait-il un voyage dans son pays, à Digne, il ne rencontrait personne qui ne le saluât, *idque ex animo*, comme dit Sorbière; on quittait sa boutique,

on laissait son travail pour venir rendre ses devoirs au vénérable vieillard. S'absentait-il pour quelques jours de la ville, il fallait voir avec quel empressement on accueillait son retour, et quel concours d'amis de tous les rangs il y avait au-devant de lui; on était avant tout heureux de sa présence, mais on en était fier aussi; car il avait grande renommée. Il avait ainsi de toute manière de quoi tempérer par sa raison et corriger par ses mœurs, ce que ses doctrines pouvaient avoir dans leurs principes de faux et de fâcheux. Ce fut bien certainement un des plus excellents sensualistes.

L'enseignement l'avait épuisé, les travaux du cabinet ne le rétablirent pas; ceux dont il s'était occupé en dernier lieu, avec trop peu de relâche, déterminèrent la maladie de poitrine dont il mourut; il se sentait affaiblir chaque jour; il avait été forcé de renoncer à ses promenades au jardin, à ses doux entretiens avec ses amis, seuls plaisirs mondains qu'il se permît encore. « Le bonhomme Gassendi traîne son mal et sa vie, écrivait Guy Patin; mais, à vous dire vrai, c'est un miracle. » « Gassendi vivote, » écrit-il encore, en annonçant sa fin prochaine. Une saignée, qui lui fut faite mal à propos, et à laquelle il répugnait, comme Descartes à sa dernière heure s'écriant: Épargnez le sang français, parut hâter la crise funeste, « comme il arrive trop souvent, dit Bernier, médecin lui-même, par ces sortes de petites, précipitées et trop fréquentes saignées parisiennes, qui tuèrent notre grand Gassendi. » (T. VII, p. 749.) Se voyant mourir, il se confessa, reçut l'extrême-onction; et comme le prêtre, qui lui en récitait la formule, se servait par méprise des termes: « quid-

quid per *odoratum* peccasti; — imo per *auditum*, » répondit Gassendi avec toute sa présence d'esprit; et, suivant de la main les battements de son cœur, au moment d'expirer, il dit à un de ses amis qui l'assistait: « Vous voyez ce qu'est la vie. » Il mourut, en 1655, dans la soixante-quatrième année de son âge. Tel fut l'homme dont nous avons examiné au long le système, et qui, bien connu dans sa vie, ne nous intéresse que plus vivement; tel fut, à un autre titre et dans une autre direction, avec moins d'originalité sans doute, et moins de génie d'invention que Descartes qui domine tout, mais avec de belles parties encore et des mérites éminents, un des pères de la philosophie moderne.

Maintenant que j'ai parlé des deux principaux adversaires de Descartes, je viens pour m'y arrêter longuement à ses divers disciples. Ce sera le sujet du volume suivant. Toutefois je demanderai encore à comprendre dans celui-ci une note étendue sur Bacon, que j'ai annoncée en son lieu.

NOTE SUR BACON,

RELATIVE A LA PAGE 95.

On peut être d'un siècle par la chronologie et n'en être pas par les idées ; on peut être matériellement et non moralement de son siècle.

Bacon de toute façon est du sien ; il en est comme Descartes, quelles que soient leurs différences, et il a incontestablement cela de commun avec lui, qu'il aspire en philosophant à quitter les voies anciennes pour s'en ouvrir de nouvelles ; il est aussi, pour sa part, l'auteur d'un changement dans la direction des recherches scientifiques. On a peut-être à cet égard été trop loin dans la louange ; mais cependant si Bacon n'a pas créé la méthode qu'il proclame, et que connurent avant lui Platon et Aristote, il l'a décrite et comme dépeinte avec un soin de poëte ; il l'a prêchée avec foi, et s'il n'en a tiré lui-même aucuns grands résultats, il a promis et comme prophétisé ceux qui pouvaient en sortir ; il a été l'apôtre de l'induction ; esprit curieux, actif, élégant, étendu surtout, peut-être plus que profond, s'il n'a pas eu, en effet, la puissance de la science, il en a eu certainement l'ardeur et le noble enthousiasme.

Bacon est de son pays comme il est de son temps, il est du moins d'une classe d'hommes qui y est considérable à cette époque ; ce sont des hommes nouveaux, qui presque tous sortis de l'université de Cambridge, et produits à la suite du mouvement de la réforme, arrivent aux affaires par habileté plus que par autorité, et y remplacent en grande partie les gens de guerre et d'Église ; esprits souples et exercés, déliés et discrets, qui se ménagent au pouvoir, sans trop oser, ni sans trop céder, et se distinguent en général par la mesure dans leur conduite plutôt que par l'éclat et la force du carac-

tère. Tels furent les deux Cecil, Walsingham, Smith et Nicolas Bacon, le père de François.

François Bacon est de leur école ; seulement il en est plus particulièrement le penseur, l'esprit spéculatif; ce fut même là une objection que fit contre lui William Cecil auprès d'Élisabeth qui le consultait : « Bacon est très-savant, dit-il, et a beaucoup d'esprit, mais il n'en tire pas le meilleur parti possible. »

Le dernier des fils de Nicolas Bacon, chancelier de la reine Élisabeth, François Bacon, naquit à Londres en 1551. Il était d'une santé délicate et qui put contribuer à lui donner de bonne heure l'habitude de la réflexion; sa mère, femme pieuse et très-instruite, le garda près d'elle et sous sa tutelle, veillant sur son esprit comme sur son corps jusqu'à l'âge où il entra à l'université de Cambridge, c'est-à-dire à treize ans.

Son enfance, comme celle de Descartes, eut quelque chose de grave et de méditatif; aussi Élisabeth l'appelait-elle son petit chancelier, et, comme elle lui demandait un jour quel âge il avait, il répondit avec beaucoup de présence d'esprit, et déjà presque comme un courtisan : « Deux ans de moins que le bienheureux règne de Votre Majesté. »

Placé à l'université de Cambridge sous la direction particulière d'un gouverneur qui, du moins selon certains témoignages, avait l'âme basse et tyrannique, ambitieuse et servile tout ensemble, il est à craindre que le jeune Bacon n'ait pas reçu de ce maître les impressions morales les plus propres à lui élever et lui affermir le caractère. Qui sait si, dans la suite, plus d'une de ses faiblesses et de ses fautes ne dut pas être attribuée à ce défaut de l'éducation du cœur.

A seize ans, il quitta Cambridge à peu près dans les mêmes dispositions d'esprit que Descartes en sortant de la Flèche, c'est-à-dire avec un grand dégoût pour les études universitaires et peu de respect pour la philosophie d'Aristote, qu'il attaqua même alors dans une courte dissertation. A cette époque aussi, envoyé en France sous la conduite et le patronage de l'ambassadeur d'Angleterre, il vint à Paris, parcourut plusieurs provinces, et s'arrêta quelques mois à Poitiers, très-occupé d'études de droit et de diplomatie.

En 1578, il perdit son père, et se trouva dans une position

assez fâcheuse par suite de la modicité de l'héritage qu'il eut à partager avec ses cinq frères.

C'est à ce moment que commence pour lui la vie de l'homme fait; mais ici il faut distinguer, dans cette vie il y en a deux : celle de l'intelligence et celle du caractère; l'une brillante et pleine d'intérêt; l'autre fâcheuse et digne tout au plus de pitié. Il semble, en effet, qu'en lui le cœur et l'esprit se divisent et que les actes de la volonté ne se règlent et ne se déterminent pas sur les lumières de l'entendement. Il y a chez lui un grand sens philosophique et un sens moral médiocre; non qu'il n'ait pas quelques vertus, telles que la modestie dans les honneurs, l'affabilité, l'absence d'envie, mais à côté que de faiblesses! et si l'on a pu dire de lui : « c'est un si grand homme qu'il faut oublier ses vices, » on a été indulgent, on a fait aux mérites une plus juste part qu'aux démérites, car Bacon a eu de grandes fautes à se reprocher. Il est vrai qu'à son début on lui fut peu favorable; les Cecil, ses alliés, au lieu de l'aider de leur crédit, lui furent plutôt contraires, et tout le bon vouloir d'Élisabeth ne put lui être d'aucun effet; mais si ce fut par ce motif qu'une fois entré au parlement il fit un éclat d'opposition, il aurait dû y mettre plus de constance et ne pas fléchir au premier signe de mécontentement qu'il reçut.

Les Cecil le repoussaient, Essex le soutint, mais ne put, malgré son crédit et ses vives instances, le faire nommer ni procureur général, ni avocat général. Il prit alors un autre moyen de lui être favorable : il lui fit don d'un domaine de 2 000 liv. st. et chercha à le marier richement. Essex cependant avait une franchise, une ardeur et une audace vis-à-vis de ses ennemis, qui, jointes aux fautes et aux malheurs de son administration de l'Irlande, devaient d'abord l'ébranler et puis le perdre. Bacon commença sagement par intervenir avec mesure entre le favori et la reine, pour conserver à l'un l'appui chancelant de l'autre; jusque-là rien que de bien. Mais qu'arriva-t-il ensuite? Essex fut juridiquement accusé. Qui fut chargé de l'accusation? Qui obtint la condamnation? Qui souffrit l'exécution sans résistance ni recours? Qui alla même jusqu'à écrire un pamphlet pour justifier les juges? A sa honte, à sa confusion même devant Élisabeth, qui ne lui

témoigna que de la froideur pour un tel service? ce fut Bacon.

Et puis quand Jacques Ier, qui avait pris intérêt à Essex, fut monté sur le trône, que fit Bacon pour gagner la faveur du nouveau souverain? il se rétracta sans dignité, expliqua sa conduite sans constance; il fit sa cour et s'honora peu, et cependant il finit, grâce sans doute à ses mérites littéraires, par réussir auprès d'un roi, avant tout bel esprit, qui lui accorda places et pensions. Il avait voulu se concilier le maître, il ne devait pas négliger le favori; il se lia avec Buckingham, et ainsi bienvenu et bien servi à la cour, il fut nommé chancelier; heureux du moins si dans cette charge il n'eût cherché qu'une satisfaction à son ambition politique et n'eût pas songé à d'autres intérêts; mais il y montra, pour Buckingham, je ne dis pas une reconnaissance, mais une complaisance, une tolérance, un oubli de la justice, qu'on ne saurait trop blâmer, et, en ce qui le regarde lui-même, il se permit, ou permit autour de lui de tels actes de corruption, qu'il fut accusé par la chambre des communes, condamné par celle des lords, et qu'il ne trouva pour sa défense que des paroles d'aveu et de repentir. C'est ainsi qu'il répondit à la députation de la chambre des lords envoyée pour l'interroger : « Mylords, c'est bien ma signature, c'est ma main, c'est mon cœur; mais prenez pitié, je vous en supplie, d'un pauvre roseau brisé. » C'est ainsi encore qu'il écrivit dans sa lettre, adressée à la même chambre : « Quand je descends dans ma conscience, après avoir considéré attentivement les charges de l'accusation, et en rappelant mes souvenirs avec toute l'exactitude dont je suis capable, je m'avoue sincèrement coupable de corruption, et je renonce à toute défense. »

La vie de Bacon ne fut donc pas belle; et, comme on vient de le voir, je suis loin de l'excuser; il fut faible, et il le fut de ces faiblesses vulgaires qu'on a peine à comprendre dans un esprit aussi élevé, tant il semble que l'intelligence eût dû ici éclairer et préserver le cœur; cependant n'oublions pas qu'il se racheta aussi, d'abord par le repentir et la confession de ses fautes, et ensuite par les idées auxquelles il donna tout ce qu'il put arracher de son temps et de ses hautes facultés aux tristes nécessités et aux devoirs des affaires; n'oublions pas après

tout, que c'est à un ministre de roi et à un grand chancelier d'Angleterre que nous devons le *de Augmentis* et le *Novum Organum*. J'aime certainement mieux, pour la philosophie, la vie de Descartes que celle de Bacon; mais celle de Bacon, malgré ses taches, eut aussi ses mérites; elle eut surtout ceux du dévouement et d'une foi vive à la science au milieu des afflictions et des hontes dont elle fut traversée. Le grand malheur de Bacon est de ne s'être point assez connu lui-même, de n'avoir point assez compris qu'il était fait pour la pensée et non pour l'action; il dit quelque part dans une lettre : « Mon ambition est aussi vaste dans les matières contemplatives qu'elle est bornée dans l'ordre politique; » il eût bien fait de rester toujours fidèle à cette pensée; mais il la mit trop en oubli dans le cours de sa vie, et il lui fallut les tristes expériences par lesquelles il passa pour se convaincre que la sagesse eût été d'y conformer sa conduite. C'est ce qu'il sentit, au reste, lui-même à la fin, et ce qu'il exprimait avec une tristesse amère, quand il disait dans une autre lettre : « Mon âme a été pour moi une étrangère, car, je l'avoue, depuis que je me connais, elle n'a été pour rien dans les occupations de mon état, ce qui a été la cause de plusieurs erreurs que j'ai commises et que je me plais à confesser. Mais ma faute la plus grave est que, me connaissant plus propre à faire des livres qu'à agir, je n'ai pas laissé de consacrer ma vie aux affaires civiles. »

Mais laissons ce côté de la destinée de Bacon qui n'est pas beau à voir, pour regarder l'autre qui vaut mieux, et suivons-le rapidement dans la production de ses principaux travaux philosophiques. Dès l'âge de vingt-cinq ans, en 1585, il conçut et esquissa l'idée première de l'*Instauratio magna;* un *Éloge de la science*, un *Essai sur l'interprétation de la nature* et le *Temporis partus* se rattachent à cette idée. En 1596, 1597 et 1601, il publia différents écrits plus particulièrement consacrés à la politique et à la législation. Mais ce n'étaient pas là cependant de sérieuses distractions à ses études de philosophie, car il continuait à préparer ses deux grandes compositions, le *de Augmentis* et le *Novum Organum*, et publiait la première, il est vrai incomplète, en 1605, et la deuxième en 1606, sous le titre de *Cogitata et visa de in-*

terpretatione naturæ, titre qu'il changea plus tard contre celui de *Novum Organum*, quand il la donna de nouveau en 1620 avec plus de développement, et je ne parle pas ici de plusieurs petits traités sur différentes matières qui remplirent ses loisirs à différentes époques, et particulièrement après sa disgrâce, et quand il n'eut plus pour occupation et consolation que les travaux de l'esprit.

Telle fut cette partie de la vie de Bacon, et celle-là fit sa gloire; non qu'il faille sous ce rapport le célébrer outre mesure, et le comparer, par exemple, comme logicien à Aristote, comme métaphysicien à Descartes, comme physicien à Kepler et à Galilée, et dire, avec un de ses admirateurs, qu'il fut le prophète des vérités que révéla Newton. Non; et il ne faut pas oublier que Bacon ne jugea bien ni le système de Copernic qu'il croyait *en opposition avec la philosophie naturelle*, ni l'algèbre, cette *arithmétique pythagoricienne et mystérieuse* (ce sont ses termes) *qui n'était, selon lui, qu'une aberration de la théorie*, ni enfin l'invention du télescope et surtout du microscope. Mais, d'autre part, si nous voulons nous rappeler et bien estimer ses mérites réels, si nous voulons de plus nous autoriser justement des hauts témoignages qui les consacrent et tenir compte des paroles de Gassendi, de Descartes, de Malebranche et de Leibnitz, qui dit de lui : *Divini ingenii vir* (t. I, p. 5), nous comprendrons comment Bacon peut passer à bon droit par ses préceptes, sinon par ses exemples, pour un des grands promoteurs de la philosophie expérimentale. Il se sert quelque part d'une image assez juste pour marquer sa mission dans le travail de son siècle : « Après m'être résigné, dit-il, à la moindre des fonctions, celle de sonner la cloche pour éveiller les autres, c'est bien le moins que je désire faire entendre cette cloche le plus loin possible. » (*Lettre au docteur Playton.*) Bacon l'a fait entendre ainsi qu'il le voulait, et les sons qu'il en a tirés, brillants et clairs à la fois, ont eu un long retentissement.

Sa grande affaire est la méthode, c'est sa question capitale, et ce qu'il y a en lui de philosophie n'est guère que la solution développée de cette question.

Ainsi, qu'est-ce que la méthode? Voilà par-dessus tout ce qu'il se propose d'expliquer.

Et pour le mieux expliquer, il commence par déterminer l'objet de la méthode.

Cet objet est la science ou la connaissance du général, *philosophia individua dimittit,* et le général est dans les formes ou les essences des choses, dans ce qui est constant et invariable.

Cependant on ne voit en quoi consiste la science qu'en la distinguant des autres fruits de l'intelligence humaine ; de là la nécessité de se former une idée des diverses œuvres de la pensée ; de là cette division célèbre de la *doctrine humaine,* comme dit Bacon, en poésie, histoire et philosophie ou science, division fondée sur celle des facultés qui président aux différents ordres de cette doctrine ou conception, et qui sont l'imagination pour la poésie, la mémoire pour l'histoire et la raison pour la philosophie.

Il y a à cet égard plusieurs remarques à faire.

D'abord on ne nie pas la différence qui existe entre la poésie, l'histoire et la philosophie ; mais cette différence tient-elle à l'exercice exclusif dans chacune de ces productions de l'une ou de l'autre de ces trois facultés? On ne saurait l'admettre, car il est évident qu'il y a dans la poésie de la mémoire et de la raison aussi bien que de l'imagination, dans l'histoire, de l'imagination et de la raison de même que de la mémoire, et dans la philosophie, avec la raison, de la mémoire et de l'imagination ; il y a de tout partout et le poëte a en lui de l'historien et du philosophe, comme le philosophe du poëte et de l'historien, comme l'historien à son tour de l'un et de l'autre en même temps ; aucun n'est l'homme d'une seule chose et chacun l'est de plusieurs. La distinction par facultés n'est donc pas parfaitement rigoureuse.

Il y en aurait une plus juste, si on la tirait, non plus de la séparation, mais de l'union avec diversité de caractère, et, pour ainsi dire, d'âge des trois facultés dans chaque ordre de conceptions, de telle sorte que l'imagination, la mémoire et la raison seraient comme l'enfance de l'intelligence dans la poésie, un commencement de maturité dans l'histoire et la pleine maturité dans la philosophie. Et alors ce serait au plus ou moins de liberté ou de réflexion dans la pensée, et non à la présence ou à l'absence de telle ou telle faculté, que tiendrait cette différence, laquelle serait ainsi de degré et non de

nature, de développement et non d'éléments. Il y aurait en tout un même fonds, diversement modifié. Ainsi la poésie, la poésie et non l'histoire, comme le suppose à tort Bacon, serait le point de départ de l'esprit; elle serait en germe et avec fiction comme un commencement d'histoire et de science; viendrait ensuite l'histoire qui aurait encore un peu de la poésie, mais se rapprocherait déjà bien plus de la science; et enfin la science elle-même qui sortirait sans doute de la poésie et de l'histoire, mais transformée par l'abstraction dont elle recevrait son caractère; de telle sorte que poésie, histoire, science, toutes les formes de la pensée auraient les mêmes objets, mais, tandis que la poésie n'en serait qu'une vue particulière et avec fiction, l'histoire, une vue encore assez particulière mais sans fiction, la science en serait une vue abstraite et générale. La poésie et l'histoire n'y regarderaient que l'individuel, mais l'une en mêlant la réalité à l'illusion, et l'autre en l'en dégageant; quant à la science, elle ne s'occuperait que du général pris en lui-même et sans imagination.

Voilà ce qui me paraîtrait devoir être ajouté à la division de Bacon pour la mieux justifier.

Mais la philosophie ou la science nettement déterminée relativement aux deux autres modes de la conception humaine, il s'agit de la partager elle-même dans ses différentes branches, afin de saisir plus distinctement, sous ses rapports divers, tout l'objet de la méthode.

Or ici que fait Bacon? il ne tire plus sa division des facultés de l'esprit, mais de la nature des êtres auxquelles elles s'appliquent.

Ainsi, outre une philosophie première qui est commune à toutes les sciences, et qui se compose de principes ou d'axiomes dont toutes participent également, il y a la théologie ou la science de Dieu et des choses divines, la physique ou la science de la nature, et la science de l'homme.

La théologie, qui n'est pas la foi, mais une connaissance du Créateur par les lumières naturelles et au moyen des créatures, se propose de nous éclairer sur l'essence et les attributs de Dieu, sa providence, sa prescience, sa puissance et sa justice.

La philosophie de la nature est générale ou spéciale, théo-

rique ou pratique. Sous le premier rapport, elle s'occupe des causes, mais autant elle doit donner de soin à la recherche des causes efficientes, autant elle doit éviter celle des causes finales; il vaudrait mieux, à cet égard, incliner du côté de Démocrite que de celui de Platon et d'Aristote.

Sous le second, elle se divise en mécanique et magique; mais par ce dernier terme, il faut seulement entendre l'art de produire à volonté dans les corps toutes les transformations, de leur donner toutes les qualités nouvelles qui peuvent se concilier avec leur véritable essence.

La philosophie de l'homme considère l'homme indépendamment de la société ou dans la société. Au premier de ces points de vue, elle est la science de l'âme et de ses facultés, du corps et de ses fonctions, avec les applications ou les sciences pratiques que l'une et l'autre entraînent; au second, elle est : 1° l'art de vivre dans le monde; 2° celui de traiter les affaires; 3° celui de gouverner.

Telle est la science dans ses grandes divisions et sous-divisions.

L'objet de la méthode ainsi déterminé et analysé, il s'agit de savoir s'il vaut la peine qu'on s'y applique, et si la science a un tel prix et promet de tels résultats, qu'il y ait de justes motifs d'étudier et de mettre en œuvre l'instrument qui la donne.

Or, la science est en butte à différentes accusations, à celles des théologiens, à celles des politiques, à celles des savants; il s'agit de savoir si elles ont quelques fondements. Les théologiens disent que la science enfle l'âme et la gonfle d'orgueil, ou l'attriste et l'abreuve d'amertume. Mais ne peut-on pas sagement répondre que la science bien entendue inspire plutôt l'amour que l'orgueil, et calme au lieu d'agiter; et qu'ainsi elle n'a pas ce vice ou ce danger.

Les politiques prétendent qu'elle amollit et corrompt les cœurs; il n'est pas plus difficile de la défendre de ce grief; la vraie science affermit et n'affaiblit pas, élève et n'abaisse pas, elle fait ou soutient les grands caractères.

Quant aux savants, aux faux savants, s'entend, ils ne la discréditent pas, ainsi qu'on suppose, par leurs erreurs ou leurs hypothèses vaines; ils ne discréditent qu'eux-mêmes, et,

par leurs théories imaginaires, ils ne font tort qu'à leurs fausses idées.

La science est donc justifiée; elle est la force et la dignité de l'homme, elle est un des traits de sa ressemblance avec la nature divine. Il n'y a donc point de raison pour ne pas donner tous ses soins à la méthode qui y conduit.

La méthode, en effet, est nécessaire à l'esprit, comme à la main l'outil, qui augmente ses forces et assure son adresse. On la peut comparer à la règle et au compas, sans lesquels on ne saurait tracer une ligne droite ou un cercle qu'avec une grande imperfection. « Sane si homines, dit Bacon, « nudis manibus opera mechanica absque instrumentorum « vi et ope aggressi essent, quemadmodum opera intellec- « tualia nudis fere mentis viribus tractare non dubitarent, « pravæ admodum fuissent res. » (Préface du *Novum Organum.*)

Mais s'il en est ainsi, de quelle méthode faut-il faire choix, est-ce du syllogisme? Bacon ne le pense pas, et sans précisément le proscrire, sans en nier l'utilité, sans empêcher qu'il n'ait son emploi dans les sciences mathématiques et même dans les sciences physiques, il croit cependant qu'il n'a qu'un usage limité; que, bon pour la déduction des conséquences, il ne vaut pas pour l'invention et l'établissement des principes; qu'au fond, réduit à lui-même, la vérité lui échappe. « Elabitur plane veritas e manibus; — quod naturam e ma- « nibus emittat; » (Préf. du *de Augm.*) et que si on a à cœur de ne pas s'en tenir à ce qui a été trouvé, mais de trouver à son tour, il faut avoir recours à un autre procédé.

Ce procédé quel est-il? *Succumbente syllogismo, inductionis officio opus est.* C'est l'induction, mais laquelle? Est-ce celle qui se borne à recueillir des faits sans discernement, sans choix, sans aucune expérience tendant à reconnaître ce qu'ils ont en eux de constant, d'essentiel, de formel? non, car c'est là une induction puérile dont les conclusions sont précaires, sujettes à contradiction, et en dernière fin sans valeur; il en faut une autre. Or, celle-là, en quoi consiste-t-elle? à rechercher et à rassembler des faits, mais dans un certain esprit et en vue de s'instruire des causes, et non par simple curiosité : « Primo eam proponimus historiam

« naturalem, quæ non tam varietate delectet quam lucem « inventioni causarum effundat et philosophiæ enutricandæ « primam mammam præbeat. » De là cette *Sylva sylvarum*, qui réunit l'ordre à l'abondance, et ne ressemble pas à ce que ramasse cette vague expérience plus propre à étonner qu'à éclairer les esprits ; de là aussi les prérogatives des exemples, *prerogativæ instantiarum*, ou les faits privilégiés et à choisir de préférence.

Ces faits, que Bacon range sous vingt-sept chefs, ont pour caractère commun de hâter à la fois, et d'assurer la généralisation ; les uns, comme ceux de la *lampe*, en favorisant la perception des sens ; les autres, comme les faits *solitaires*, en facilitant les exclusions, ou, comme les faits *ostensifs*, en aidant les affirmations ; d'autres, enfin, comme les *clandestins*, en conduisant immédiatement, ou du moins rapidement, aux natures et aux formes des choses.

Et comme tous ces faits nous viennent de nous-mêmes ou d'autrui, nous avons dans l'un et l'autre cas certaines précautions à prendre avant de les admettre. Ainsi, en ce qui nous regarde, nous devons faire en sorte que les informations des sens ne soient pas fugitives et douteuses, les observations inexactes et imparfaites ; et en ce qui a rapport aux autres, nous ne devons accepter leurs témoignages et leurs récits qu'avec discrétion et réserve, en ne prenant pas pour des histoires de purs contes de nourrices, *nugas, quas nutriculæ pueris instillant*.

Mais il ne suffit pas de rassembler, de choisir et de bien constater les faits tels qu'ils s'offrent en eux-mêmes, il faut encore avoir recours aux expériences (*de Augm.*, liv. III), il faut varier les expériences, les répéter, les prolonger, les renverser, les pousser à bout ; en user, en un mot, de manière qu'elles nous livrent enfin le secret de la nature, et qu'avec ce qui est nous apprenions aussi ce qui peut et doit être.

C'est seulement de la sorte, c'est seulement en joignant l'expérimentation à l'observation, que nous parviendrons à former de légitimes inductions.

Cependant, tout n'est pas fait encore quand on a satisfait à ces deux conditions de la méthode, car il reste à comparer

les résultats qu'elles ont donnés, et pour cela à en dresser des tables qui nous en montrent les vrais rapports.

Ces tables sont dites de présence, d'absence et de degrés.

Les premières, en effet, sont destinées à réunir tous les cas dans lesquels deux ou plusieurs propriétés sont constamment présentes.

Les secondes, tous les cas dans lesquels ces mêmes propriétés, quoi qu'on fasse pour les y trouver les unes présentes et les autres absentes, s'y montrent constamment absentes.

Les troisièmes, les cas qui nous les offrent constamment croissantes ou décroissantes en raison les unes des autres.

Ces tables ainsi dressées nous permettent de saisir un rapport essentiel, un rapport d'effet à cause, entre des faits qui ne viennent, ne disparaissent et ne varient que les uns à la suite des autres.

Or, à ce point, le travail de l'induction est imminent; il n'y a plus pour le consommer qu'à faire l'acte de généralisation qui consiste proprement à écarter de l'objet de l'expérience et de l'observation tout ce qu'il a de particulier pour le réduire à ce qu'il a d'essentiel et de général, en prenant soin de ne procéder dans une telle observation qu'avec mesure et gradation.

De cette manière on parviendra, si d'ailleurs on se tient bien dans les termes des tables de comparaison, à de justes et exactes généralités.

Tel est, selon Bacon, le propre de la méthode.

Reste toutefois un point encore à examiner, c'est celui du champ qu'il assigne à l'induction; le réduit-il aux faits sensibles, ou l'étend-il aussi aux faits de conscience? On a pensé, non sans quelque raison apparente, que Bacon la borne aux premiers. Néanmoins, est-ce l'exacte vérité? Ce qui est très-vrai, c'est que la plupart des exemples qu'il propose sont tirés de l'ordre physique, c'est qu'il incline par conséquent à faire de sa méthode un procédé exclusif des sciences de cet ordre.

Mais, d'autre part, amené dans un de ses aphorismes (*Nov. Org.*, lib. I, *aph.* 123) à se prononcer sur cette question, il affirme que sa méthode s'étend à tout, *omnia complec-*

titur, il dit qu'on peut faire des tables de comparaison des faits de la colère, de la crainte et d'autres semblables, comme des faits du froid et du chaud. Ailleurs (*aph.* 80, même livre), il dit encore que la philosophie morale et civile s'alimente de faits comme l'astronomie et l'optique, et qu'elle doit étudier les affections du cœur et les perceptions de l'esprit, comme ces sciences, les mouvements et les couleurs des corps. Dans un autre endroit (*de Interpretat. naturæ,* p. 377), il dit : « Qui primum et ante alia omnia animi motus humani « penitus non explorabit, ibique scientiæ meatus et errorum « sedes descriptas non habuerit, is omnia curvata et velut « infucata habuerit. » Il y a donc, d'après ces paroles, une étude de l'esprit à faire avant toutes les autres, et d'après une commune méthode. Mais à ces passages on oppose le suivant : « Mens humana si in materiam agat, naturam rerum « ac Dei opera contemplando, pro modo naturæ operatur, ac « ab eadem determinatur; si ipsa in se vertatur, tanquam « aranea texens telam, tam demum indeterminata est, et « parit telas quasdam doctrinæ tenuitate fili operisque mi- « rabiles, sed quoad usum frivolas et inanes. » (*De Augm.,* lib. I, § 31.) Or, par l'ensemble du passage auquel appartient cette citation, il est clair que Bacon entend par la deuxième espèce de philosophes dont il parle ici, les scolastiques ou les rationalistes, comme il dit : « Qui ingenio « acres, lectioni autem impares, historiam vero et naturæ et « temporis maxima ex parte ignorant, quasi radii agitatione « operosissimas telas, quæ in eorum libris extant, confi- « ciunt. » (Voir aussi le *Nov. Org.,* lib. I, *aphor.* 95.) Il les représente par l'araignée, comme les empiristes par la fourmi, et les vrais savants par l'abeille ; il trouve qu'en tirant tout d'eux-mêmes et non des faits, du fond, de la matière où ils devraient puiser, ils ne produisent que des théories subtiles et vaines, sans consistance ni solidité.

Quant au mot *materia,* qui a donné lieu à la méprise, il s'explique certainement bien dans le sens qui vient d'être indiqué, dans le sens du sujet, de la chose à étudier. Voici d'ailleurs d'autres passages qui confirmeraient cette interprétation (*Distributio operis,* pag. 2) : « Materiam ad sciendum « præbere et subministrare ; » et plus loin : « Frustra fuerit

« speculum expolire, si desint imagines; et plane materia « idonea præparanda est intellectui, non solum præsidia fida « comparanda; » et encore : « Materiam intellectui præbere « probam et præparatam. » Ces passages me paraissent décisifs, et ne me semblent pas laisser de doute sur la manière dont il faut entendre le mot *materia* dans le premier endroit cité. Il faut donc en conclure que si Bacon, par l'exemple, a borné l'induction aux faits sensibles, par le précepte, il l'a étendue à toute espèce de faits, et l'a proposée comme méthode aussi bien des sciences morales que des sciences physiques et naturelles.

Il n'y a qu'une grande théorie dans Bacon, c'est celle de l'induction telle que je viens de l'exposer, de l'expliquer et de la justifier.

Ce qu'il peut y avoir en outre de philosophie chez lui, ce sont des sentiments, des élans de pensée, des vues, des soupçons, des espérances, et aussi des préjugés, mais ce ne sont pas des doctrines, ce n'est pas un système; je les négligerai donc, quelque intérêt qu'il y eût d'ailleurs à les rechercher et à les apprécier comme détails et particularités échappés aux aperceptions et quelquefois aux distractions d'un grand et vif esprit. Je terminerais donc ici cette note sur Bacon, si je ne me reprochais de n'y pas comprendre quelques mots sur les attaques dont il a été l'objet de la part d'un de ses derniers et de ses plus brillants adversaires; je veux parler de M. de Maistre.

Déjà, dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, mais plus particulièrement dans sa *Philosophie de Bacon*, l'auteur du *Pape* lui fait une guerre d'une vivacité et d'une persévérance qui a quelque chose d'implacable. Le représentant intolérant des doctrines spiritualistes d'un catholicisme excessif ne pardonne pas à celui qu'à tort ou à raison il regarde comme le patron du sensualisme entaché de protestantisme, d'indifférence ou d'irréligion du XVIIe et surtout du XVIIIe siècle. Il semble que par une sorte de réversibilité à sa façon, il ait à punir dans Bacon les fautes de la postérité qu'il lui impute et lui impose, et qu'il faille que l'ancêtre paye pour ses descendants, sauf à ceux-ci à être ensuite punis pour leur compte. Entre les mains de M. de Maistre, Bacon paye pour Locke et pour Vol-

taire, et porte même la peine d'un péché qui est bien moins le sien que celui d'autrui. C'est une justice étrange, ardente et passionnée, qui ressemble à de la colère, et qui en a les excès. Ce qu'il y a de certain, c'est que ce n'est pas de l'équité; non pas sans doute que Bacon soit exempt de fautes, et n'ait pas comme un autre ses ignorances et ses erreurs, qui, au reste, à le bien prendre, sont en général celles de son temps plus que les siennes propres; mais à côté de ses défauts il a des mérites qui les balancent; il convenait de tenir compte de ceux-ci comme de ceux-là; et si on voulait tout peser sévèrement, il fallait tout estimer impartialement. Cette impartialité rigoureuse, M. de Maistre, selon les habitudes et l'humeur de son génie mal modéré, ne l'a presque jamais; et il a bien moins encore cette charité supérieure et sereine qui recherche le bien plus que le mal, et le bien pour effacer le mal. Il n'est pas capable de cette modération bienveillante et élevée.

C'est un ennemi dans toute l'ardeur et tout l'emportement de la lutte; dans tout l'orgueil, et, on peut même dire, dans toute l'insolence de la victoire. Il triomphe à l'excès, il se moque, il s'irrite, il persifle, il s'indigne, il ne garde aucun des ménagements que devrait cependant lui commander le nom de son adversaire. Il oublie les temps, les circonstances, les intentions, les motifs; il traite Bacon comme un contemporain, comme un homme de nos jours dont il aurait personnellement à tirer satisfaction et vengeance, fort et confiant en sa force jusqu'au dédain, jusqu'à l'outrage; et cependant c'est Bacon, c'est un nom qui a sa place et son rang dans l'histoire; c'est un génie honoré par d'autres génies du premier ordre; c'est un des glorieux promoteurs de la philosophie moderne; c'est à tous ces titres un personnage, non pas sans doute irréprochable, mais du moins fort considérable, dont les grandes parties compensent et au delà les petites, qu'il méconnaît et poursuit de ses sarcasmes encore plus que de ses raisons. Aussi sa *Philosophie de Bacon,* au lieu d'être comme il aurait pu la faire, un grand livre de critique, n'est qu'un pamphlet plein de verve et d'un esprit peu commun sans doute, mais où se mêle très-souvent à des traits qui touchent au génie, des emportements et des boutades, un

ton et une façon de discuter qui ne sont pas toujours du meilleur sens ni du meilleur goût. Bacon méritait une autre justice; j'ai essayé de montrer comment on pourrait la lui rendre, j'ai du moins protesté contre ce qu'il y a d'immodéré dans les trop vives attaques de M. de Maistre.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES.

Préface..... 1

LIVRE PREMIER.

Introduction..... 1

LIVRE II.

DESCARTES.

Chap. Ier. Aperçu historique. — Biographie..... 85
— II. Esprit général de la philosophie de Descartes..... 112
— III. Théorie de l'âme en elle-même..... 151
— IV. Théorie des idées..... 177
— V. Théorie des passions..... 202
— VI. Théorie de la volonté..... 223
— VII. Preuves de l'existence de Dieu..... 235
— VIII. Des attributs de Dieu dans leurs rapports avec les créatures; — ou théodicée..... 255
— IX. Théorie du monde..... 268
— X. Opinion de Descartes sur les formes substantielles 289
— XI. Opinion de Descartes sur les causes finales..... 298
Résumé..... 306

LIVRE III.

Chap. Ier. Hobbes..... 313
— II. Gassendi..... 378
Note sur Bacon, relative à la page 95..... 505

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

B
10

THE LIBRARY

University of California
SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
405 Hilgard Avenue, Los Angeles, CA 90024-1388
Return this material to the library
from which it was borrowed.

REC'D LD-URL
QL JAN 21 1992
JAN 14 1992

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 881 910 4